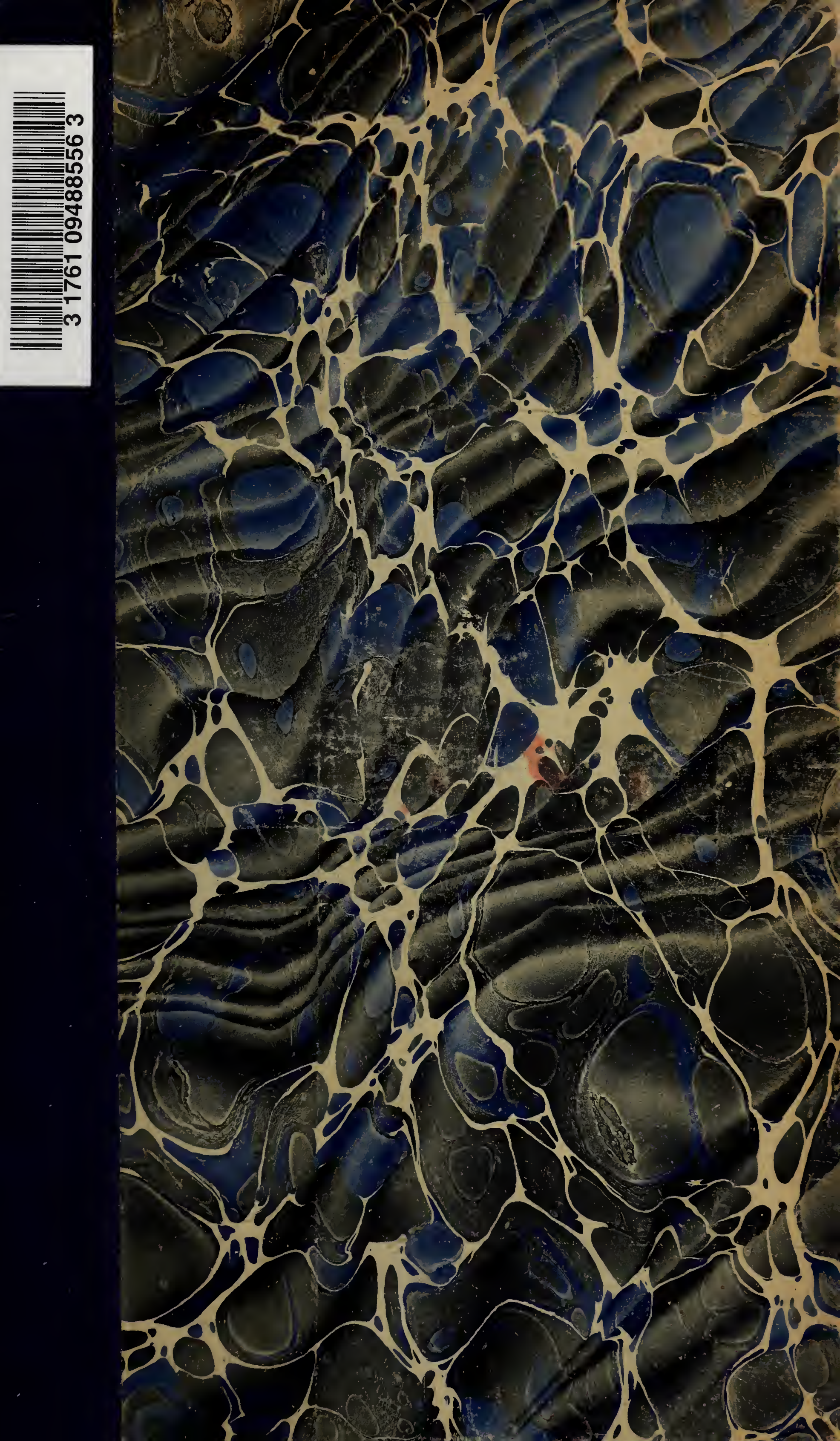
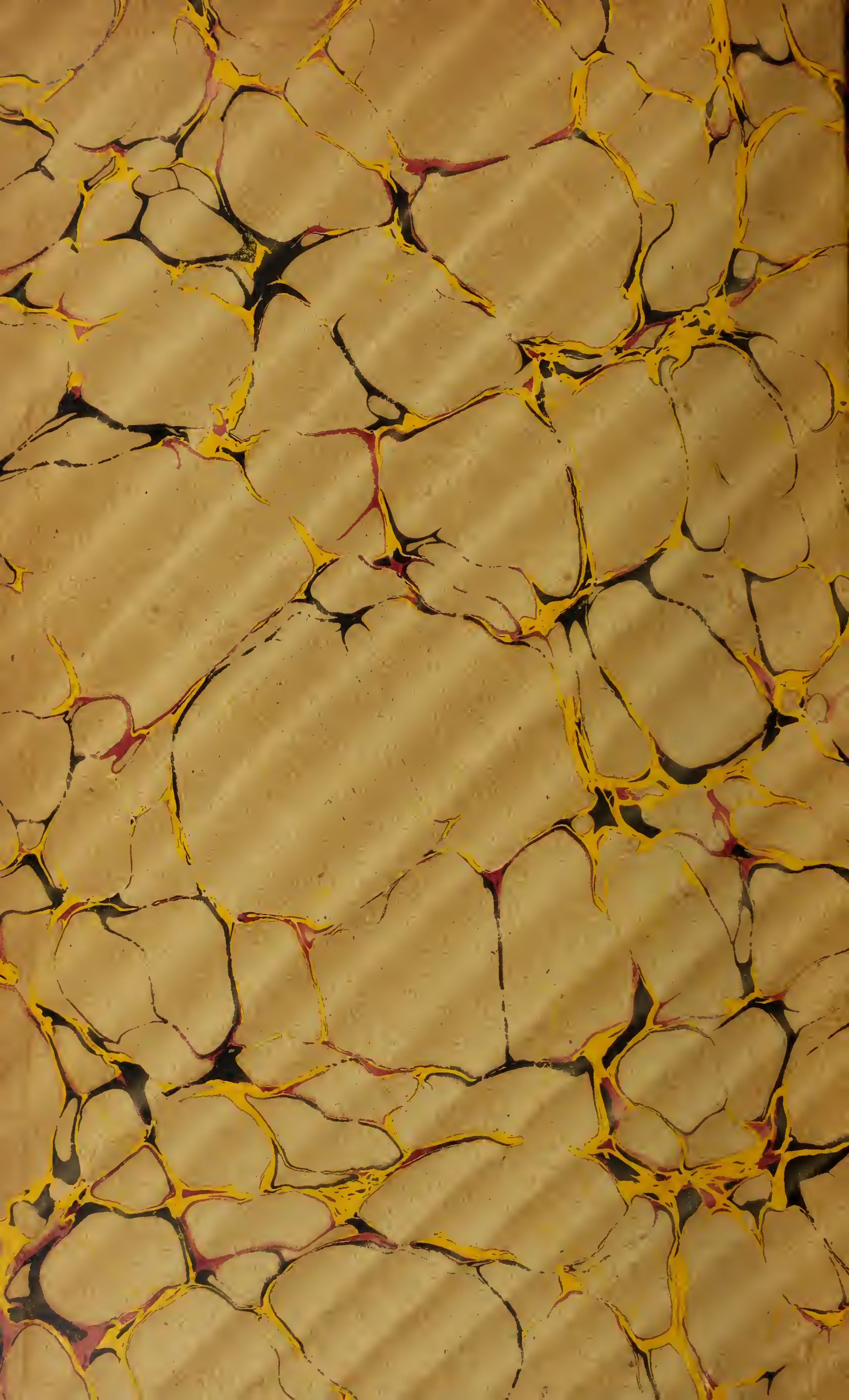

3 1761 09488556 3





HISTOIRE

DE LA

PSYCHOLOGIE DES GRECS

IV

HISTOIRE

DE LA

PSYCHOLOGIE

DES GRECS

PAR

A.-Ed. CHAIGNET

RECTEUR HONORAIRE DE L'ACADÉMIE DE POITIERS, CORRESPONDANT DE L'INSTITUT

Ψυχῆς πείρατα οὐκ ἂν ἐξεύροιο πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει. — Heraclit., ap. Diog. Laërt., IX. 7.

TOME QUATRIÈME

CONTENANT

LA PSYCHOLOGIE DE L'ÉCOLE D'ALEXANDRIE

LIVRE PREMIER : PSYCHOLOGIE DE PLOTIN

PARIS

LIBRAIRIE HACHETTE ET Cie

79, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 79

1892

AVERTISSEMENT

C'est avec l'École d'Alexandrie que se termine et s'achève le long et magnifique mouvement philosophique de la Grèce. La doctrine psychologique se divise, comme le système général, en deux parties : la psychologie de Plotin, son fondateur, et la psychologie des nombreux philosophes qui, jusqu'à l'édit de Justinien, en ont conservé, enseigné et développé les théories essentielles et fondamentales. Contrairement à mes prévisions, j'ai dû consacrer tout un volume, et c'est celui que je publie aujourd'hui, à la psychologie de Plotin, qui, par son importance et son influence considérables, exigeait un développement proportionné. D'un autre côté, les matériaux complets ou incomplets qu'ont laissés les derniers représentants de la philosophie alexandrine, et, on doit dire, les derniers représentants de la philosophie en Grèce, nobles esprits mal connus et encore plus mal jugés, sont assez abondants et assez intéressants pour qu'un autre volume ait été nécessaire et à peine suffisant à contenir l'exposition même sommaire de leurs conceptions propres. Ce cinquième volume qui termine l'ouvrage et en renferme les conclusions, déjà en partie imprimé, paraîtra au plus tard dans quelques mois.

Poitiers, 27 mars 1892.

HISTOIRE

DE LA

PSYCHOLOGIE DES GRECS

LA PSYCHOLOGIE DE L'ÉCOLE D'ALEXANDRIE

LIVRE PREMIER

INTRODUCTION

VIE DE PLOTIN — SES MAÎTRES — SES DISCIPLES — SES ÉCRITS

S'il y a quelque exagération, au moins dans la forme de l'expression, à dire avec M. Jules Simon, que l'École d'Alexandrie c'est Plotin[1], il n'y en aucune à le considérer comme le vrai fondateur du système philosophique désigné aussi souvent par ce nom, mal choisi, que par celui de philosophie Néoplatonicienne, qui n'est pas plus justifié. Car d'une part il a été enseigné non seulement à Alexandrie[2], mais à Rome,

[1] *Hist. de l'Ecole d'Alexandrie,* t. II, p. 584.

[2] Proclus, dans l'ouvrage auquel il donne le titre significatif de *Théologie platonicienne*, appelle (l. I, ch. I), Plotin, Amélius, Porphyre, Iamblique, et les autres qui appartiennent à ce chœur divin, τῷ θείῳ τούτῳ χορῷ, les exégètes de la révélation mystique de Platon τοὺς τῆς πλατωνικῆς ἐποπτείας ἐξηγητάς.

en Syrie, à Athènes, dans tout le monde Gréco-Romain ; et d'autre part, malgré le titre de platoniciens que les philosophes de cette École aimaient à s'attribuer[1], et dont Plotin lui-même revendique l'honneur[2], il est certain que le système est dans son ensemble au moins aussi profondément pénétré des idées d'Aristote que de celles de Platon. C'est, par exemple, un principe aristotélicien sur lequel Plotin établit la hiérarchie de ses hypostases divines, à savoir que toute puissance qui passe à l'acte suppose, pour expliquer ce mouvement, l'existence réelle et antérieure de l'acte, à moins de considérer ce développement comme un pur effet du hasard. C'est en s'appuyant sur ce principe que Plotin démontre que la forme unie à la matière suppose la force informante de l'âme, que la raison, en puissance dans l'âme, suppose une raison toujours en acte, et qu'enfin l'existence en acte de la raison pure, suppose un acte suprême et dernier, l'Un. Il n'y a donc pas plus de motif d'appeler l'École du nom d'Alexandrine que de celui de Néoplatonicienne. Quel est donc celui qui lui conviendrait le mieux ? Si l'on observe que rien n'autorise à attribuer à Ammonius qui n'a

[1] Où les autres écoles de philosophie étaient aussi représentées.

[2] S. Aug., *de Civ. D.*, VIII, 11. « Recentiores tamen philosophi nobilissimi quibus Plato sectandus placuit, noluerunt se dici Peripaticos aut Academicos, sed *Platonicos :* ex quibus valde sunt nobilitati Plotinus, Iamblichus, Porphyrius ». Id., *c. Acad.*, III, 18. « Osque illud Platonis quod purgatissimum est et lucidissimum, dimotis nubibus erroris... emicuit maxime in Plotino qui *platonicus* philosophus ita *ejus similis* judicatus est, ut simul eos vixisse, tantum autem interesse temporis, ut in hoc ille revixisse putandus sit ». Plotin lui-même (*Enn.*, V, I, 18), déclare avec trop de modestie que la doctrine qu'il expose n'est pas nouvelle, récente, qu'au contraire, elle est très ancienne, mais qu'elle n'avait pas été suffisamment comprise, développée et approfondie ; que son système n'est qu'une interprétation plus fidèle de ces vieilles et vénérables doctrines contenues dans les écrits de Platon. Nous essaierons, dit-il ailleurs, de ramener nos propres conceptions aux théories de Platon et des anciens philosophes, avec lesquelles elles sont en parfaite harmonie, ce qui apporte un puissant témoignage en leur faveur ; car il faut bien admettre que quelques-uns du moins d'entre eux sont parvenus à trouver la vérité (*Enn.*, VI, 2, 1 ; VI, 3, 1 ; VI, 4, 16; III, 7, 1).

rien écrit et dont aucun auteur ancien ne nous fait connaître la doctrine, les idées directrices qui inspirent un système et en gouvernent le développement, si l'on remarque que ses successeurs les plus célèbres, Iamblique comme Proclus, n'y apportent que des modifications peu considérables au point de vue scientifique, qui n'en changent ni les principes ni le caractère, que la doctrine est dans les ouvrages de Plotin une et complète en toutes ses parties, que tous les adeptes de l'École le reconnaissent comme leur maître commun et leur chef universellement autorisé [1], on serait disposé à la désigner, ainsi que les écoles de Platon et d'Aristote, par le nom de son fondateur et à l'appeler l'École ou mieux la philosophie de Plotin [2], comme on le faisait déjà dans l'antiquité et comme l'a fait Hegel [3]; un autre usage a prévalu et nous suivrons l'usage.

On ne s'étonnera donc pas que j'aie cru devoir consacrer une étude biographique assez étendue à ce noble et puissant génie.

Le nom de Plotin est évidemment d'origine latine : il n'y a pas lieu d'en être surpris. Depuis plus de deux cents ans conquise et annexée à l'Empire, l'Égypte était devenue le séjour habituel de nombreux citoyens romains. C'est sans doute d'une de ces familles, établie on ne sait à quelle époque dans le pays, que naquit Plotin, en 205 après J.-C., la 13e année du règne de Septime Sévère. Porphyre, qui a écrit la biographie de son maître, le document le plus authentique, le plus complet et malgré quelques détails fabu-

[1] Proclus et Simplicius appellent partout Iamblique, le Divin, ὁ θεῖος; mais ils réservent à Plotin le superlatif de l'épithète, ὁ θειότατος, le plus divin des philosophes.

[2] Creuzer, *Prolegg. de l'éd. de Plotin*, par Didot, Paris, 1854, p. XVII : « Quæ ratio paullatim ita invaluit ut hæc recens philosophia platonica diceretur ἡ Πλωτίνου φιλοσοφία. « S. Aug., *Ep.*, 118. » Plotini schola Romæ floruit. »

[3] Hegel, *Gesch. d. Philosophie*, Werke, t. XV, ed. Berl., p. 33 : « Das Zusammenhaengende Gebaude dieser Philosophie wird ihm von den Spaetern eigentlich zugescrieben, und diese Philosophie *seine* Philosophie genannt. »

leux qui s'y mêlent, le plus sûr que nous possédions, ne nous fait connaître ni le nom de sa ville natale, ni le jour ni le mois de sa naissance qu'il laissa obstinément ignorer de ses plus chers disciples, craignant par modestie et par système qu'ils ne voulussent la célébrer par des fêtes ou des sacrifices, quoiqu'il rendît lui-même, conformément aux usages grecs, ces hommages solennels à Socrate et à Platon. Eunape, l'historien de la secte, désigne comme le lieu de sa naissance la ville de Lyco[1], ce qui le fait appeler par David l'Arménien, Suidas et Eudocia Lycopolitain[2], Λυκοπολίτης. Fabricius en a conclu, peut-être témérairement, que cette ville n'était autre que la grande cité de Lycopolis de la Thébaïde[3], et non la petite Lycopolis de la Basse-Égypte, située dans le nome sébennytique et sur le bord de la mer[4].

Quoi qu'il en soit de ce détail, Plotin, égyptien par le lieu de sa naissance, romain par l'origine de sa race, était au fond un esprit purement et parfaitement grec[5]. Tout en lui, dans la langue, dans le style, dans la forme comme dans le fond des idées respire l'hellénisme. Les doctrines étrangères à cet esprit lui sont antipathiques ; il organise, dans son école, comme nous le verrons, une lutte constante et vigoureuse contre les conceptions orientales dont l'influence grandissante, sous leurs formes multiples et diverses, lui paraissait menaçante. Avec sa réserve habituelle et sa loyauté courtoise, mais en même temps avec une grande force, il écrit lui-même

[1] Eunap., *V. Sophist.* dans *Philostratorum Opp.*, ed. Westermann, Paris, 1849, p. 455.

[2] Suid. V. Πλωτῖνος; David, *Sch. Ar.*, 18, a. 43; Eudocia, *Ionia*, Villoison, *Anecd. Gr.*, t. I, p. 363, ἄπατρις μὲν φαίνεται, τίνες δὲ Λυκοπολίτην φασίν, ἀπὸ Λύκονος τοῦ ἐν Λυκοπολιτῇ νόμῳ τῆς Αἰγύπτου. Proclus, *Theol. plat.*, l. I, c. 1, se borne à l'appeler égyptien : Πλώτινον τὸν Αἰγύπτιον

[3] Aujourd'hui Siouth, ou Osiouth, Asiouth.

[4] Fabric., *B. Gr.*, V, p. 730 : « Priorem illam Plotini patriam fuisse libenter mihi persuadeo. »

[5] David (*Prolegg. in Porphyr. Isag.*, § 7. *Cod. Monach.*, n. 99) l'appelle Hellène : Πλωτῖνος ὁ Ἕλλην. Il est vrai que ce dernier mot ne se trouve pas dans le Mss., nº 399, de cette même bibliothèque (*Schol. Ar* 18, a. 46).

un livre *contre les Gnostiques* ; il repousse les doctrines et les pratiques de la magie, et charge deux de ses disciples, l'un, Amélius, de réfuter les théories de Zostrianus le mage, l'autre, Porphyre, celles du faux Zoroastre. La lettre de Porphyre au prêtre Anébo est la critique des orgueilleuses prétentions du sacerdoce égyptien à une sagesse universelle et infaillible. Plotin lui-même ne loue chez les Égyptiens que leurs préférences pour l'écriture hiéroglyphique qu'ils avaient inventée, et dont il voit la supériorité sur l'écriture alphabétique en ce qu'elle met, par son procédé symbolique, clair et universel, pour ainsi dire sous les yeux de tous, les choses mêmes et les idées dans leur synthèse vivante, au lieu de les exprimer dans des formules abstraites, analytiques et discursives [1]. Néanmoins, il est tout naturel que l'Égypte se soit fait honneur de lui avoir donné naissance, et c'est à propos de lui que David remarque que si ce pays ne produit pas beaucoup d'hommes, quand il s'en mêle, il fait grand [2].

Nous n'avons aucun renseignement sur sa famille ; il ne voulait pas en parler et ne souffrait pas qu'on l'interrogeât à ce sujet ; son biographe nous dit que c'est parce qu'il rougissait d'avoir un corps, et par suite un père et une mère : ce qui me semble une raison bien raffinée et peu naturelle ; s'il n'avait pas de motifs secrets et qu'il fût de son devoir de garder secrets, il me semble qu'on pourrait attribuer son silence résolu à son extrême modestie, qui était aussi sincère et vraie que profonde. Il fallut que ses amis usâssent de subterfuge pour avoir, à son insu, son portrait; car, répondait-il aux instances d'Amélius, c'est bien assez de porter cette image, — le corps est dans son système l'image de l'âme, — l'image de cette image vaut-elle la peine d'être regardée et conservée [3] ?

[1] *Enn.*, V, 8, 6.

[2] David, *Sch. Ar.*, 18, a. 45. οὐ πολλοὺς Αἴγυπτος, ἐπὴν δὲ τέκῃ, μέγα τίκτει.

[3] Après avoir cru un instant qu'une pierre gravée qui se trouve dans

Sur les commencements de sa vie, ce n'est que dans l'abandon de la vie intime, dans les épanchements et les entraînements des conversations et des causeries familières qu'il laissa échapper, pour ainsi dire involontairement, quelques confidences recueillies par Porphyre. Envoyé à l'âge de 8 ans à l'école primaire chez le γραμματοδιδάσκαλος, c'est-à-dire chez l'instituteur de Lycopolis, nous le retrouvons à Alexandrie, à une date qne nous ne pouvons fixer; après y avoir fait toutes les études qui constituaient, chez les Grecs, une forte éducation libérale, il s'adonna à l'âge de 28 ans à la philosophie, et suivit les leçons des maîtres les plus renommés [1]. Mais aucune des solutions du grand problème du monde et de la vie proposées par eux ne le satisfit. Un de ses amis, à qui il avait confié les inquiétudes et la tristesse que lui laissait le vide de ces enseignements, l'emmena à l'école d'Ammonius Sakkas. Après avoir entendu la leçon du maître, il dit en sortant : C'est celui-là que je cherchais ; voilà mon homme [2]. Il venait de voir apparaître la doctrine qui répondait le mieux au caractère intime de son esprit et aux tendances, vagues jusque-là et inconscientes encore, de sa propre pensée.

On sait que depuis les Ptolémée et favorisé par leur intelligente initiative et leurs libéralités, il s'était créé à Alexandrie un centre d'activité intellectuelle, d'une extraordinaire puissance, où l'on cherchait, à force d'érudition, à ranimer dans toutes les branches du savoir humain la flamme pâlissante du génie grec. Dans les écoles du Muséum et des deux

la collection du prince Stanislas Poniatowski reproduisait les traits de Plotin d'après le tableau fait par le peintre Cartérius, — qui, sur le refus de Plotin de poser, avait fréquenté son école et surpris son image, — Creuzer a reconnu que cette pierre était l'œuvre d'un faussaire. Creuzer, *Addend. ad Plot.*, vol. III, p. 500, ed. Oxf.; *Zur Gemmenkunde*, Leips., 1834, pp. 16 et 144; *Deutsche Schriften z. Archæolog.*, III, p. 368.

[1] Porphyr., *V. Plot.*, 3. τοῖς τότε κατὰ τὴν Ἀλεξάνδρειαν εὐδοκιμοῦσι.

[2] Id., *id.*, 3. τοῦτον ἐζήτουν.

bibliothèques du Bruchium et du Sérapéum, on enseignait la grammaire, l'archéologie, l'histoire et la critique littéraires, la rhétorique et surtout les sciences exactes et les mathématiques. La philosophie ne paraît pas avoir tenu une grande place dans cet enseignement supérieur officiel ; elle n'y figure guère que par la critique philologique des textes des anciens philosophes, de Platon et d'Aristote particulièrement, et par l'interprétation et le commentaire développé de leurs doctrines respectives. Très peu, parmi les savants du Musée, s'adonnent à la philosophie spéculative, et c'est en dehors des établissements de l'État qu'on rencontre à Alexandrie, au temps de la domination romaine, des représentants des grandes Écoles grecques, Stoïcienne et Épicurienne, Platonicienne et Péripatéticienne. Ce sont des maîtres libres de toute attache officielle qui, à Alexandrie, font revivre les doctrines de Pythagore et d'Héraclite, et c'est comme tel qu'Ænésidème y expose les principes de sa critique négative et sceptique des fondements de la connaissance humaine.

Mais ce n'est pas seulement la science grecque qui s'efforce de prolonger à Alexandrie la force et l'éclat de son noble passé. Par sa situation géographique autant que par son importance politique et commerciale, cette ville était devenue le point de rencontre du monde de l'Occident et du monde de l'Orient. Toutes les langues, toutes les croyances et pratiques religieuses, toutes les idées scientifiques et philosophiques s'y touchent, s'y heurtent et s'influencent ; l'hellénisme, enveloppé de ces éléments étrangers, malgré sa forte originalité et son énergique résistance, s'en laisse pénétrer lui-même et, sinon dans son esprit scientifique, du moins dans sa forme religieuse, finira par s'en laisser vaincre. Le Juif, le Chrétien, le Perse, l'Indou, l'Égyptien, le Romain, le Grec, vivent là en commun et, par une action réciproque et invisible, se communiquent les tendances et les croyances de leur esprit, esprit qui ne peut manquer d'en être plus ou moins profondément modifié. C'est là que Pantène, stoïcien converti, fonde

l'École Catéchétique[1], en 179; c'est là que Clément, son disciple, et Origène, disciple de Clément, ébauchent un système qui cherche à mettre d'accord la philosophie grecque et les dogmes de l'Église chrétienne, qui commencent à se préciser et à se définir.

Dans cette mêlée agitée et confuse, dans ce tourbillon d'idées et de croyances contraires et hostiles, on comprend que Plotin ait cherché longtemps sa voie, soit que sa vocation philosophique ne fût pas encore décidée, soit qu'il hésitât entre les diverses doctrines qui se disputaient les esprits et qu'il connaissait toutes; car ses écrits nous prouvent qu'il était profondément versé dans l'histoire de la philosophie grecque, ancienne et contemporaine, comme dans toutes les branches des sciences humaines, et qu'il n'était pas resté étranger aux doctrines religieuses de l'Orient. Quoiqu'on ne surprenne chez lui aucun élément de l'esprit juif ou chrétien, il est certain qu'il a connu le christianisme, au moins sous la forme altérée que lui avait donnée le Gnosticisme. Mais il est constant, par les témoignages autorisés de son biographe, que ce fut Ammonius qui exerça sur son esprit le plus puissant ascendant, si puissant que, pendant dix ans, Plotin se fit un devoir de n'enseigner que les doctrines qu'il avait entendu professer par son maître.

Quel était donc cet Ammonius? Chose singulière, le nom de ce maître vénéré ne se trouve dans aucun des écrits de Plotin, et ce qui n'est pas moins étrange, on ne le rencontre mentionné ni par Proclus, ni par Iamblique, dans les extraits de son περὶ ψυχῆς conservés par Stobée, ni dans les commentaires si nombreux du traité d'Aristote *sur l'Ame*. De sources diverses, nous apprenons qu'il était né à Alexandrie, de parents chrétiens, mais que lorsqu'il fut en possession de sa pleine raison et qu'il eut reçu les enseignements de la philo-

[1] Guerike, *De Schola quæ Alexandriæ floruit Catechetica*, Hall., 1824.

sophie, il revint immédiatement aux sentiments et aux croyances de sa patrie et de ses ancêtres [1].

De portefaix, Σακκᾶς [2], devenu philosophe et professeur de philosophie, il s'acquit rapidement une réputation extraordinairs que témoignent et justifient le nombre et la valeur des hommes qu'il sut attirer à ses cours et à ses idées. L'épithète de θεοδίδακτος, que lui donnent les écrivains postérieurs, semble à Kirchner [3] la preuve que ce fut lui qui posa les premiers principes du néoplatonisme et rendit à la philosophie, endormie dans l'érudition, sa vie active et sa force de production originale : œuvre que l'école se plut à considérer comme une révélation d'en haut. Avec un trait d'exagération, fort commun à cette époque où l'on abuse volontiers des épithètes laudatives, ce mot me paraît tout simplement signifier qu'Ammonius était un philosophe autodidacte, qui ne devait rien ou prétendait ne rien devoir qu'à lui-même, dont on ne connaît pas les maîtres et dont on rapportait à la nature ou à Dieu les brillantes et puissantes facultés. Longin, son élève, beaucoup moins enthousiaste, se borne à le placer sur la même ligne qu'Origène, — nous ne savons lequel, — et reconnaît à ces deux philosophes, qu'il avait tous deux personnellement et intimement connus et pratiqués, une intelligence très supérieure à celle de leurs contemporains [4].

[1] Porphyr., dans Eus., *Hist. Eccl.*, VI, 19, 7. 'Αμμώνιος μὲν γὰρ χριστιανὸς ἐν Χριστιανοῖς ἀνατραφεὶς τοῖς γονεῦσιν, ὅτε τοῦ φρονεῖν καὶ τῆς φιλοσοφίας ἥψατο εὐθὺς πρὸς τὴν κατὰ νόμους πολιτείαν μετεβάλετο. Conf. Phot., Cod. 214; Suid., *Voc.*

[2] Théodoret, *Cur. Gr. Aff.*, VI, 9. 'Αμμώνιος ὁ ἐπίκλην Σακκᾶς, τοὺς σάκκους καταλιπὼν οἷς μετέφερε τοὺς πυροὺς, τὸν φιλόσοφον ἀσπάσατο βίον. Conf. Suid., V. Amm. Marcell., XX, 11. Ce brusque et complet changement de condition, qui nous étonne toujours, n'est pas une exception dans l'histoire des philosophes grecs. Ce porteballe, ce fort de la halle, avait reçu, comme tous les enfants de race grecque et de naissance libre, une éducation libérale.

[3] *Die Philosophie des Plotin*, p. 23.

[4] Porphyr., *V. Plot.*, 20. 'Αμμώνιος καὶ 'Ωριγένης οὐκ ὀλίγῳ τῶν κατ'έαυτοὺς εἰς σύνεσιν διενέγκουσιν.

Dans l'école d'Ammonius, qu'il fréquenta assidûment pendant dix ans [1], et qu'il ne quitta que pour aller chercher dans la Perse les sources de la sagesse et de la science orientales, Plotin eut pour condisciples Hérennius [2], Olympius d'Alexandrie [3], Théodosius [4], Antoninus [5], Longin et les deux Origène, le père de l'Église et le philosophe néoplatonicien [6].

Quant à Ammonius lui-même, sa vie nous est à peu près inconnue ; il n'a laissé aucun ouvrage écrit ; on ne trouve nulle part un exposé, même sommaire de ses doctrines, si ce n'est dans un fragment du VII[e] livre d'Hiéroclès *sur la Pro-*

[1] De 232 à 242.
[2] Porph., *V. Plot.*, 3.
[3] Id., *id.*, 10.
[4] Id., *id.*, 7.
[5] Procl., *in Tim.*, 187, b.
[6] Porph., *V. Plot.*, 3. De ces personnages, qui ont été les condisciples et quelques-uns les amis de Plotin, il en est quelques-uns qui méritent ici une notice au moins sommaire. Longin est le plus grand critique de son temps : c'est à la fois un homme de lettres et un philosophe. Il avait lu, analysé, jugé la plupart des écrivains de son époque, et la première impression qu'il reçut des doctrines de Plotin ne lui fut pas précisément favorable. C'est dans un traité *sur la Fin*, περὶ τέλους, adressé à un certain Marcellus, qu'il exprimait son opinion assez sévère sur Plotin et sur Amélius. D'un passage d'Olympiodore (*Sch. in Phædon.*, § 110, p. 83, ed. Finckh) négligé par Cousin, on peut conclure qu'il avait commenté le *Phédon*. D'Origène, le platonicien, ce que nous savons de plus important, c'est que sa présence aux leçons de Plotin embarrassait le professeur, qui, avec sa bonne grâce et sa modestie habituelles, expliquait sa gêne et son trouble par le fait que celui qui l'écoutait savait aussi bien que lui-même ce qu'il fallait dire (Porph., *V. Plot.*, 14). Je crois que c'est bien presser les termes de ce compliment que d'y voir, comme on l'a fait, l'aveu qu'Origène avait conçu un système de philosophie absolument identique à celui de Plotin. Au contraire, Longin nous apprend que ce philosophe n'avait rien écrit qu'un traité *sur les Démons* (Porph., *V. Plot.*, 20). Porphyre, outre cet ouvrage, mentionne encore un mémoire (Porph., *V. Plot.*, 3) intitulé : ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς, ce qui signifie sans doute que le principe suprême, le Roi, comme l'appelle déjà Platon (*Ep.*, 2, p. 312, e; *Phileb.*, 28, c, 30 h.), est le seul créateur, l'unique puissance démiurgique, et qu'il est inexact de le distinguer, comme Numénius et d'autres, comme une seconde personne divine. Proclus (*Theol. plat.*, II, 4. *Init.*, Καὶ γὰρ αὖ καὶ αὐτὸς εἰς τὸν Νοῦν τελευτᾷ καὶ τὸ πρώτιστον ὄν, τὸ δὲ Ἓν τὸ παντὸς Νοῦ καὶ παντὸς ἐπέκεινα τοῦ ὄντος ἀφίησι) lui reproche avec une grande indignation qu'il n'ait pas reconnu, avec toute l'École de Plotin, au-dessus de la raison et de l'être, un principe suprême, placé au-delà d'eux, l'Un absolu.

vidence, conservé par Photius, et dans un passage assez étendu du traité de Némésius *sur la Nature de l'homme* [1]. Dans ce livre qui traitait de l'histoire de l'école d'Ammonius, Hiéroclès prétend que le principe qui sert de règle commune à toutes les opinions philosophiques de Plotin, d'Origène, de Porphyre, d'Iamblique, de Plutarque, à savoir que la vérité sur la nature des choses est tout entière contenue dans la doctrine purifiée de Platon, est dû à Ammonius [2]. Chacune des Écoles platonicienne et péripatéticienne, désireuse de garder son caractère distinctif et sa physionomie scientifique propre, poussait à l'extrême les oppositions prétendues contradictoires des deux systèmes, et pour en démontrer l'irréductible contradiction allait jusqu'à altérer les textes de leurs maîtres respectifs. Ces débats stériles avaient continué jusqu'à Ammonius, qui n'a eu que Dieu pour maître [3]. C'est lui qui, le premier, dans son ardeur enthousiaste pour la vérité philosophique et rejetant les opinions courantes qui rendaient la philosophie l'objet des risées et des mépris publics, *purifia* les doctrines des anciens, dissipa les rêveries écloses dans les cerveaux des maîtres de toutes les écoles, démontra l'intime accord et la réelle harmonie qui existe entre les théories de Platon et celles d'Aristote sur les points essentiels et nécessaires, les ramena à un seul et même esprit et transmit la philosophie ainsi pacifiée à ses disciples Plotin, Origène et à leurs successeurs.

Némésius, écrivain chrétien du ve siècle, entre, dans son ouvrage sur *la Nature de l'homme*, dans quelques détails et quel-

[1] Cod. 214 et 251. Conf. Dehaut, *Essai sur la Vie et la doctrine d'Ammonius*, Bruxelles, 1836. Hiéroclès, disciple de Plutarque d'Athènes, vivait deux siècles après Ammonius, dont la vie se place entre les années 175 et 250. Ce fait inspire à Zeller des doutes, à mon sens peu justifiés, sur l'exactitude historique de ses renseignements.

[2] Phot., *Cod.*, 214. οὗτοι πάντες τῇ Πλάτωνος διακεκαθαρμένῃ συνᾴδουσι φιλοσοφίᾳ... τοῦτον γὰρ τὰς τῶν παλαίων ἀνδρῶν διακαθάραντα δόξας... σύμφωνον ἐν τοῖς ἐπικαίροις καὶ ἀναγκαιοτάτοις τῶν δογμάτων Πλάτωνός τε καὶ Ἀριστοτέλους τὴν γνώμην ἀποφῆναι.

[3] Phot., *Cod.*, 251. ἕως Ἀμμωνίου τοῦ Θεοδιδάκτου.

ques développements sur deux points particuliers de la doctrine d'Ammonius : l'immortalité de l'âme et les rapports de l'âme et du corps. Sur le premier point, il aurait enseigné que les corps n'ayant en eux-mêmes rien de persistant, étant au contraire sujets à toutes sortes de changements internes et externes, à la dissolution de leurs éléments, à la perte de leurs parties, il était nécessaire, pour expliquer leur constitution, leur essence et leur durée relative, de poser un principe ayant la force de les lier et de les contenir dans l'unité. Ce principe est ce qu'on appelle l'âme ; il ne peut être matériel, puisqu'il serait exposé aux mêmes causes de destruction que les autres corps. S'il est incorporel, il est par cela même immortel [1].

En ce qui concerne les rapports de l'âme et du corps, Ammonius développant la théorie ébauchée par Numénius et Philon, les explique par le principe que l'incorporel a une nature telle qu'il peut s'unir aux choses qui sont susceptibles de le recevoir, tout aussi intimement que s'unissent les choses qui, dans leur union, s'altèrent et se détruisent mutuellement, et que cependant il demeure tout entier ce qu'il était, comme font les choses qui ne sont que juxtaposées [2]. Ainsi les éléments simples se changent en un corps composé, la nourriture en sang, le sang en chair et en d'autres parties de l'organisme ; mais en ce qui concerne les choses intelligibles, l'union se fait sans qu'elles éprouvent aucune modification ; car il est de la nature de l'intelligible de ne pas pouvoir changer son essence. Il s'en va ou il cesse d'être ; mais il n'est pas susceptible d'être altéré ; or l'intelligible ne peut cesser d'être ; car il ne serait pas immortel, et l'âme, qui est la vie, cesserait, par le changement de son essence, d'être la vie. Mais alors que viendrait-elle, dans son union avec le corps, donner à celui-ci, si elle ne lui donne pas la vie ? Donc

[1] Nemes., *De Nat. hom.*, 2. Ammonius emploie ici l'argument d'Aristote : τί ἐστι τὸ συνέχον.

Nemes., *id.*, 3.

l'âme en s'unissant au corps ne change pas de nature et ne forme pas avec lui un mélange. Ils sont unis cependant; l'être animé tout entier est un tout sympathique à lui-même et par conséquent véritablement un. Malgré cela, l'âme a le pouvoir de se séparer du corps, comme le prouvent les phénomènes physiologiques du sommeil où elle le laisse presqu'inanimé, des rêves où elle ne se sert que de son activité propre, et la puissance qu'elle possède de se recueillir en elle-même pour mieux s'appliquer à la contemplation des intelligibles purs. Ce qu'il faut dire, c'est qu'elle modifie ce à quoi elle s'unit sans en être elle-même modifiée et qu'elle garde dans cette union son essence pure et son unité parfaite[1]. C'est ainsi que le soleil par sa présence rend tout l'air lumineux sans changer en rien son essence; il s'y mêle sans s'y mêler pour ainsi dire; de même l'âme s'unit au corps tout en en restant séparée, avec cette différence que le soleil étant un corps et par suite contenu dans un lieu n'est pas partout où est sa lumière, tandis que l'âme étant incorporelle et ne souffrant pas de circonscription locale, il n'est pas de partie du corps illuminé par elle où elle ne soit présente tout entière[2]. Ce n'est pas, à proprement parler, l'âme qui est dans le corps, c'est plutôt le corps qui est dans l'âme[3]. Elle est bien dans le corps, si l'on veut, mais non comme dans un lieu, comme dans un vase; elle y est en ce sens qu'elle éprouve une inclination, une disposition qui la porte vers lui. Le lien de l'âme avec le corps est comme le lien de l'amant avec celle qu'il aime, comme le lien de Dieu avec nous, qui n'est en nous que par son assistance et son action. On dit, mais on a tort de dire que l'âme est dans le corps : c'est une manière de parler toute figurée. Il faudrait dire : l'âme agit dans le corps[4]. L'intelligible n'a d'autre lieu que lui-même;

[1] Nemes., *de Nat. hom.*, 3. τρέπουσα ἐκεῖνα κατὰ τὴν ἑαυτῆς ζωὴν καὶ μὴ τρεπομένη ὑπ'ἐκείνων.
[2] Conf. Plot., *Enn.*, IV, 3, 20, 22; II, 3, 5; I, 1, 3; II, 1, 7; I, 4, 12.
[3] Nemes., *de Nat. Hom.*, 3. ἀλλὰ μᾶλλον τὸ σῶμα ἐν αὐτῇ.
[4] Id., *id.*, 3. δέον γὰρ λέγειν, ἐκεῖ ἐνεργεῖ, λέγομεν ἐκεῖ ἐστιν.

quand l'âme pense, elle est en elle-même; quand elle contemple l'intelligible, elle est dans la raison [1].

Ainsi tout ce que nous savons de la philosophie d'Ammonius se ramène à ces quatre points :

1. Un principe de *purification*, d'*épuration* des opinions des anciens philosophes, sur la méthode et l'application duquel nous n'avons aucun renseignement.

2. Un principe d'interprétation qui ramène tous les anciens systèmes à la doctrine de Platon et d'Aristote considérés eux-mêmes comme parfaitement d'accord sur les thèses les plus considérables de la philosophie.

3. Un argument qui n'a rien d'original sur l'immortalité de l'âme.

4. Enfin une conception de la nature de l'intelligible qui explique comment l'âme peut ne former qu'un avec le corps sans que cependant son essence propre en soit altérée.

Cela suffit-il pour justifier l'opinion de Kirchner, qu'Ammonius a été le vrai fondateur du système qu'on appelle la philosophie Alexandrine, et qu'en l'organisant systématiquement Plotin n'en a été que le second [2]. La théorie sur la nature de l'intelligible, l'hypothèse de l'identité essentielle des doctrines fondamentales d'Aristote et de Platon n'étaient pas choses nouvelles au temps d'Ammonius. Dans le jugement d'écrivains, postérieurs de près de 300 ans, qui attribuent au maître toutes les doctrines du disciple, il y a une illusion assez semblable à celle qui fait de Socrate l'auteur de la plupart des théories contenues dans les *Dialogues* de Platon, et je ne vois aucune raison vraiment forte pour affirmer avec Kirchner qu'Ammonius créa une seconde fois l'art de la dialectique, réveilla l'esprit philosophique qui s'assoupissait

[1] Id., *id.*, 3. ἡ ψυχὴ ποτὲ μὲν ἐν ἑαυτῇ ἐστιν, ὅταν λογίζηται, ποτὲ δὲ ἐν τῷ νῷ, ὅταν νοῇ. Il est nécessaire d'observer que toute cette théorie se retrouve dans Plotin et exprimée presque dans les mêmes termes.

[2] Kirchner, *Die Philos. d. Plotin*, p. 28 : « Der Gedanke der neuen Lehre war in Ammonius aufgegaugen; er (Plotin) gab ihr den systematischen Abschluss und ward so ihr zweiter Schoepfer ».

dans l'érudition philosophique et dans l'histoire, et que ce réveil, cette résurrection, admirée comme un effet d'une puissance surhumaine, explique et justifie l'épithète de θεοδίδακτος qu'il porte dans la postérité[1]. Nous n'irons pas jusque-là, car rien ne nous y autorise; mais il est certain qu'Ammonius ne devait pas être un homme ordinaire, et la meilleure preuve qu'on en puisse fournir c'est que Plotin, lorsqu'il commença à ouvrir une école personnelle, resta, pendant dix ans d'enseignement, fidèle à l'esprit qui avait inspiré son maître[2].

C'est à l'âge de 39 ans que Plotin quitta Alexandrie pour s'engager dans l'armée de Gordien qui en 242 avait déclaré la guerre à Sapor, roi des Perses. Il était entraîné, comme tant d'autres, par l'attrait qu'exerça toujours sur l'esprit grec le renom de la science inconnue des mages et des Brahmanes. Mais l'empereur ayant été tué en Mésopotamie, au début de la campagne, assassiné peut-être par Philippe l'Arabe, son successeur, l'aventureux et curieux philosophe eut beaucoup de peine, dans la déroute de l'armée, à regagner Antioche, d'où, en 244, il se rendit à Rome. On a cherché les raisons de cette détermination. Il n'est pas nécessaire de croire qu'Ammonius était mort au moment de l'expédition de Perse; il est plutôt naturel de penser qu'il vivait encore et professait; car pourquoi Plotin n'aurait-il pas eu le désir d'aller le remplacer? Dans l'hypothèse contraire on comprend très bien que ce fidèle et respectueux disciple, ne voulût pas retourner à Alexandrie et établir, comme l'avait fait Aristote, chaire contre chaire. D'un autre côté l'École d'Athènes, établissement officiel où le nombre des professeurs était limité, n'avait pas de place pour lui, puisqu'Origène en faisait déjà

[1] Kirchn., *id.*, p. 23 : « Er schuf mit einem Worte die Kunst der Dialektik noch einmal... und diese Erweckung der Seele der Philosophie war es gewiss vor Allem, die die Folge der Schule wie eine Uebermenschliche Offenbarung bewunderte.

[2] Porph., *V. Plot.*, 14. τὸν Ἀμμωνίου φέρων νοῦν ἐν ταῖς ἐξετάσεσιν.

partie. Il ne lui restait donc, parmi les grands centres du mouvement intellectuel, que Rome[1], origine de sa famille très probablement, s'il voulait jouer, dans la philosophie, le rôle où l'appelait son génie, dont on doit croire, sans l'accuser de trop d'orgueil, qu'à 40 ans il commençait à avoir quelque conscience.

Arrivé à Rome, il ouvrit une école d'abord restreinte à un petit nombre d'adhérents[2]; le cercle s'élargit bientôt et le succès fut considérable. Il vit se presser pour l'entendre des personnages des plus hautes classes de la société romaine et des étrangers des pays les plus divers. Par son attitude réservée et prudente, il avait su s'acquérir la faveur et l'estime de l'empereur Gallien[3] et de Salonine, sa femme, et obtenir d'eux la concession d'un vaste territoire en Campanie, où il voulait reconstruire sous le nom de Platonopolis une ville ruinée, qu'il aurait habitée avec ses disciples, et à laquelle il aurait donné une constitution conforme aux *Lois* de Platon. Hegel, avec un grand bon sens et non sans quelqu'ironie, estime que les conseillers politiques de l'empereur, en lui faisant retirer sa promesse[4], ont rendu un service signalé à Plotin, qui n'eut pas ainsi la douleur de voir sa chimère philosophique et son utopie sociale aux prises avec les dures cruautés de l'expérience et de la réalité.

Parmi ses nombreux disciples il en est plusieurs qui à des titres divers méritent d'être nommés. C'est d'abord Amélius[5] d'Étrurie, dont le vrai nom était Gentilianus[6]. Après avoir

[2] Longin était en Syrie; Hérennius seul était resté à Alexandrie; mais c'est une nouvelle raison d'expliquer le choix de Plotin pour une autre résidence.

[2] Porph., *V. Plot.*, 3. συνὼν μέν τισι.

[3] Emp. de 259 à 268.

[4] Porph., *V. Plot.*, 12.

[5] Par une faiblesse d'esprit, peu digne d'un philosophe, il se donnait lui-même le nom d'Amérius, parce que celui d'Amélius, par sa ressemblance avec le mot ἀμέλεια, qui signifie *négligence, paresse, indifférence*, paraissait lui attribuer des défauts qu'il ne se reconnaissait pas.

[6] S, Cyrille (*c. Jul.*, VIII, 293, c.), tout en se référant à Porphyre

suivi à Athènes les leçons du stoïcien Lysimaque, qui était vraisemblablement sorti de l'école de Numénius, il était venu en 246, on ne sait pour quelles raisons, à Rome, où il s'attacha immédiatement à Plotin qu'il ne quitta qu'en 269, c'est-à-dire un an avant la mort du maître, pour se rendre à Apamée en Syrie. Cet homme savant et laborieux, mais d'une intelligence, à ce qu'il semble, assez ordinaire, avait réuni tous les ouvrages de Numénius, qui était aussi d'Apamée, les avait copiés de sa main et même appris par cœur.

C'est à l'école de Lysimaque, d'après Porphyre, qu'Amélius avait adopté les principes philosophiques de Numénius[1] qui n'ont pas été sans influence sur l'esprit de Plotin. A l'instigation de son nouveau maître il écrivit un ouvrage de polémique contre Zostrianus, qui appartenait à la secte chrétienne des Gnostiques, et comme tel, soutenant que Platon n'avait pas pénétré la profondeur de l'essence intelligible, renvoyait, pour la bien comprendre, aux révélations surnaturelles de Zoroastre[2]. Averti par Tryphon, philosophe à la fois stoïcien et platonicien, qu'à l'École d'Athènes on se plaisait à dire que Plotin n'avait fait que s'approprier les théories de Numénius, Amélius, sous la forme d'une lettre adressée à Longin et dédiée à Porphyre, écrivit un mémoire pour venger la réputation de son maître et exposer les différences des deux philosophes[3]. On ne s'étonnera pas qu'il ait été le premier éditeur des œuvres écrites de Plotin. Longin peu habitué à un pareil style, et choqué des obscurités, des négligences, des graves incorrections qui s'y trou-

(*V. Plot.*, 7), qu'il a mal lu, fait de Gentilianus un personnage différent d'Amélius.

[1] Porph., *V. Plot.*, 3. ἕξιν μὲν ἔχων, ὅτε προσῆλθεν, ἀπὸ τῆς Λυσιμάχου συνουσίας.

[2] Id., *id.*, 16.

[3] Id., *id.*, 17. Le contenu de ce mémoire est exprimé au § 20 par les mots : περὶ τοῦ τρόπου τῆς Πλωτίνου φιλοσοφίας, *Du caractère distinctif de la philosophie de Plotin*. Longin y répondit par une lettre qui prit les proportions d'un livre et où il soumit à une critique assez sévère les doctrines de Plotin.

vent ne pouvait croire le texte authentique et le supposait altéré par l'inintelligence des copistes. C'était cependant, au dire de Porphyre, la plus fidèle reproduction des manuscrits autographes de l'auteur[1]. Enfin Amélius avait rédigé ses notes tirées des leçons orales de Plotin et commencé à écrire une longue série de commentaires qui n'étaient pas encore achevés au moment où Porphyre vint le rejoindre à Rome[2]. Cette collection de notes et de commentaires ne comprenait pas moins de cent livres qu'il donna à Hostilianus Hésychius d'Apamée, son fils adoptif. Il ne s'était permis, en les rédigeant, aucun écart et suivait pas à pas les paroles du maître, mais il s'y montrait prolixe à l'excès; son style avait pris une couleur et un mouvement oratoires absolument contraires à la manière naturelle et négligée de Plotin comme à la forme sévère de l'exposition philosophique[3]. Longin qui relève ces défauts rend à Porphyre la justice, dont celui-ci se fait grand honneur, d'avoir mieux suivi l'exemple de son maître. Par les citations assez nombreuses de Proclus, on voit qu'Amélius avait encore écrit un commentaire sur le *Timée* de Platon, et peut être sur *la République*[4]. C'est lui que Plotin chargea de convaincre Porphyre que les Intelligibles (les Idées), ne subsistent pas hors de la raison, et qui fit sur cette matière un assez gros livre auquel Porphyre répondit par un mémoire, réfuté à son tour par Amélius avec tant de clarté et de vigueur que son adversaire fut amené à comprendre et à accepter le sentiment de Plotin. Mais il profita de cette épreuve pour prier celui-ci de mettre

[1] Porph., *V. Plot.*, 20.
[2] Σχόλια ἐκ τῶν συνουσιῶν.
[3] Porphyr., *V. Plotin.*, 20. τῇ δὲ ἐξεργασίᾳ (le travail de ciselure du style) πολὺς ὢν καὶ τῇ τῆς ἑρμηνείας περιβολῇ. Par ce dernier mot, Hermogène entend l'abondance et l'ampleur du développement, et l'oppose à la pureté, à la simplicité, καθαρότης. Voir ma *Rhétorique*, p. 461. Porphyre (*id.*, c. 21), en se félicitant de l'avoir évité, signale ce défaut, τῆς Ἀμελίου περιβολῆς τὸ ἀφιλόσοφον,
[4] Procl., *in Tim.*, ed. Bâle, 1534, pp. 4, 24, 93, 94, 102, 110, 121, 129, 130, 226, 233, 268, 299. Procl., *in Remp.*, p. 354, u.

plus de clarté et d'ordre dans l'exposition de ses idées, et de leur donner des développements qui en facilitâssent l'intelligence. Porphyre se vante d'avoir encouragé son ami et condisciple à écrire : il ne paraît pas qu'Amélius eut grand besoin d'être excité dans cette voie; car il a été un écrivain très fécond, quoique nous n'ayons rien conservé de lui, si ce n'est la lettre d'envoi à Porphyre de son livre sur Plotin et Numénius, et un fragment sur le Λόγος conservé par Eusèbe, où il désigne St-Jean l'Évangéliste par l'épithète *le barbare*[1].

Avec Amélius, Porphyre[2] est le disciple le plus intime de Plotin, mais c'est un esprit d'un tout autre ordre et bien supérieur. Né en 223 à Batanée de Palestine[3], il se nomme lui-même Tyrien[4], soit parce que Batanée était une colonie Tyrienne, soit parce que Tyr était son séjour habituel. C'est à l'âge de 30 ans qu'il vint à Rome accompagné d'Antonius de Rhodes et se lia avec Plotin qui en avait alors 59[5] et passait, par raison de santé, tous ses étés à la campagne, sans cepen-

[1] *Præp. Ev.*, XI, 19, 1. « ὃν (le Logos) ὁ βάρβαρος ἀξιοῖ ἐν τῇ τῆς ἀρχῆς τάξει », et Eusèbe ajoute : « Qui serait pour lui *ce barbare*, si ce n'est Jean, l'évangéliste de Notre-Seigneur ». Jean est en effet le seul des Évangélistes qui ait traité du Verbe ou Logos à un point de vue scientifique.

[2] Son vrai nom était *Malech*, qui, en syriaque, signifie *roi*, et que Longin transforma en Πορφύριος, emprunté au vêtement de pourpre des rois de l'Orient (Eun., *Vit. Sophist.*, p. 7. Boissonn. et Porphyr., *Vit. Plot.*, 17.

[3] S. Jer., *Ep. ad Gal. Præf.*, et S. Chrysost., *Hom.*, VI.

[4] Porph., *V. Plot.*, 7. ἐμὲ Πορφύριον Τύριον ὄντα. Longin (id., *id.*, 20) et Eunape reproduisent ce renseignement autobiographique. David (*Sch. Ar.*, 18, a. 43 et 18, b. 3) l'appelle Phénicien et prétend que la Pythie, caractérisant les différences d'esprit d'Iamblique et de Porphyre, avait dit : « Ἔνθους ὁ Σύρος, πολυμαθὴς ὁ Φοῖνιξ ; le Syrien est un inspiré, le Phœnicien un érudit : Car, ajoute-t-il, Porphyre était de Phénicie ». Philopon (*Sch. Ar.*, II, a. 35) appelle aussi ce philosophe τὸν Φοίνικα.

[5] C'était peu avant la fin de la 10e année du règne de Galien (*V. Plot*,. 4) τῷ δεκάτῳ δὲ ἔτει τῆς Γαλιήνου βασιλείας... (id., *id.*, 5)... ὀλιγὸν γὰρ ἔτι πρότερον τῆς δεκαετίας ἐγεγόνειν... ἐν τῇ Ῥώμῃ. C'est ce passage mal compris et mal traduit par Ficin qui a fait croire à deux voyages. Conf. J. Simon, t. I, p. 89 et Richter, *Neu-Platonischen-Studien*, p. 80.

dant se refuser à y entretenir ceux qui venaient l'y visiter. Son éducation philosophique était à ce moment complète : il avait entendu dans sa jeunesse Origène[1], probablement le néoplatonicien, à Tyr; à Athènes, Longin[2], dont il avait adopté quelques opinions philosophiques, mais à qui il dut surtout son sens littéraire et son talent d'écrivain et avec qui il entretint jusqu'à sa mort les relations les plus affectueuses[3].

D'une science très variée et très solide, Porphyre entra vite dans toutes les idées de Plotin, qui lui confia la révision de ses ouvrages. Il fut un des membres les plus laborieux de cette École où Plotin avait su allumer et entretenir l'ardeur la plus intense au travail et l'activité la plus féconde. Ses nombreux ouvrages, qui ne comprennent pas moins de 84 livres, s'étendent sur tout le cercle des connaissances humaines, grammaire, rhétorique, poésie, musique, mathématiques, logique[4]. Nous n'en mentionnerons ici que quelques-uns qui se rapportent plus intimement soit à la personne, soit à la philosophie de Plotin : il compose des vers à l'occasion de la fête de Platon, sur le *Saint Mariage,* Ἱερὸς Γάμος[5],

[1] Eus., *Hist. Eccl.*, VI, 19, 3.
[2] Euseb., *Præp. Ev.*, X, 3, 1.
[3] Porph., *V. Plot.*, 17, 19, 20. Longin lui avait dédié en même temps qu'à Cléodamus son traité *Sur le Désir*, περὶ ὁρμῆς, et s'était adressé à lui pour obtenir une copie plus exacte et plus correcte des œuvres de Plotin. Dans sa lettre à Marcellus, il l'appelle notre ami commun, τὸν μὲν κοινὸν ἡμῶν τε καὶ ἐκείνων ἕταιρον ὄντα.
[4] Suid., V; *Sch. Ar.*, 18, b. 3; Eunap., p. 7.
[5] C'était, d'après la théologie orphique, le premier mariage depuis l'origine des choses, τὸν πρώτιστον Γάμον, celui qui avait uni le Ciel et la Terre. Conf. Procl., *in Tim.*, I, p. 16. λάβοις ἂν ἐκ τῶν μυστικῶν λόγων καὶ τῶν ἐν ἀποῤῥήτοις λεγομένων ἱερῶν γάμων. Clément (*Strom.*, VI, p. 642), rapporte que Phérécyde de Syros avait commencé son ouvrage théologique par le récit de l'Ἱερὸς Γάμος. Proclus (*in Parm.*), l. II, 214 : « Les Théologiens représentent symboliquement le mélange des éléments par ces saints mariages, διὰ τῶν ἱερῶν γάμων. Ils appellent mystiquement la communication des causes divines, un mariage. C'est ainsi qu'ils appellent le mariage de Junon et de Jupiter, du Ciel et de la Terre, de Saturne et de Rhéa ». L'école néo-platonicienne s'efforçait, par l'interprétation allégorique des mythes helléniques, de les purifier

et Plotin en le félicitant et relevant le caractère inspiré, religieux et mystique de sa poésie, lui dit : « Tu viens de te montrer à la fois poète, philosophe et hiérophante », c'est-à-dire prêtre. Il commence la série des commentateurs qui interprètent et développent les doctrines de Platon et d'Aristote à la lumière de la philosophie de Plotin ; il écrit une réfutation d'une leçon sur le *Banquet* faite par le rhéteur Diophane devant son maître, dont elle avait provoqué l'indignation et le dégoût; un livre *contre les Gnostiques* [1] où il démontrait le caractère apocryphe de l'ouvrage apocalyptique attribué à Zoroastre, et un examen critique des interprétations proposées par Euboulus, de l'École d'Athènes, sur plusieurs des théories de Platon ; enfin un abrégé du système de Plotin, intitulé Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητὰ, *Élévations aux intelligibles*, qui se distingue par la précision, la clarté et la méthode et facilite singulièrement l'intelligence de toute la doctrine. Après un séjour de six ans auprès de Plotin, Porphyre fut atteint d'une maladie qui tournait à l'hypocondrie et lui inspira des pensées de suicide. Le maître qui l'aimait tendrement devina ses intentions et pour le distraire de ses sombres imaginations, lui conseilla de voyager. Cédant à ses instances, il se rendit en Sicile d'où il continua par correspondance un commerce intime avec Plotin, mais d'où il ne put revenir à temps pour assister à sa mort. Le reste de sa

des absurdités et des immoralités qu'ils semblent contenir, et de les organiser en une théologie rationnelle, Plotin et Porphyre s'y employèrent eux-mêmes. Conf. Lobeck, *Aglaoph.*, t. I, p. 608.

[1] C'est probablement dans cet ouvrage qu'il appelle l'église chrétienne, dont les dogmes commençaient à se fixer et à revêtir une forme métaphysique et systématique, une œuvre de l'orgueil barbare, βάρβαρον τόλμημα (S. Cyril., *adv. Jul.*, VIII, 283). Comme il s'était servi dans sa lettre au prêtre égyptien Anébo, des termes *Ange* et *Archange*, Iamblique lui reproche vivement d'employer là des formules étrangères à la philosophie et pleines de l'impudence barbare, βαρβαρικῆς ἀλαζονείας μεστός. Proclus (*in Tim.*, 47), qui ne l'aime guère et semble même le mépriser, l'accuse (*in Tim.*, p. 24), de n'avoir point une doctrine à lui et de n'être que le copiste de Numénius. « Πορφύριος ὃν καὶ θαυμάσειεν ἄν τις εἰ ἕτερα λέγει τῆς Νουμηνίου παραδόσεως. »

vie est peu connu. Après un voyage à Carthage où il épousa Marcella, la veuve d'un de ses amis, il revint à Rome et il y mourut, dit-on, à un âge très avancé, vers l'année 301.

Ce sont assurément les deux personnages les plus considérables de l'École; mais elle en comptait beaucoup, qui, sans y jouer un rôle aussi important, ne doivent pas être oubliés. C'était une espèce de médecin[1] de Skythopolis[2], Paulinus, savant lourd et indigeste pour lequel Porphyre témoigne une médiocre estime, ainsi qu'Amélius qui l'appelle par dérision Μίκκαλος, le petit[3]. Eustochius, d'Alexandrie, également adonné à l'étude de la médecine, ne connut Plotin que vers la fin de sa vie, lui donna des soins dévoués jusqu'à sa mort, et, seul de tous les disciples, l'assista dans ses derniers moments. Il avait publié une édition des œuvres de Plotin dont le texte et surtout les divisions n'étaient pas partout conformes à celle de Porphyre[4]. Zoticus, critique et poète, avait mis en vers la fable de l'Atlantide de Platon et donné une édition corrigée des œuvres d'Antimaque, le poète de Colophon, cher à Platon[5] et par suite aux néoplatoniciens. Le caractère étudié et savant de ces poèmes semble faire de l'auteur un précurseur de la poésie Alexandrine. Zoticus mourut aveugle et, comme Paulinus, avant le maître. Zéthus, d'Arabie, était un médecin, ami très intime de Plotin qui s'efforça vainement de le détourner de la carrière politique qu'il avait embrassée et qu'il aimait

[1] Porph., *V. Plot.*, 7. ἰατρικόν τινα.

[2] Bethsana, en Judée.

[3] Ce diminutif assez méprisant se retrouve dans Aristote pour désigner un musicien de peu de valeur (*Analyt. Prior.*, I, 33, p. 47, b. 30), et dans Libanius (*Epist.*, 96). Un grand nombre de noms ont été formés en grec par la racine μικός, μικκός.

[4] On a la preuve de ce léger désaccord dans une scholie du § 30 du l. IV de la IVe Ennéade, qui nous apprend que : « Dans l'édition d'Eustochius, le deuxième livre des traités *Sur l'âme* s'arrêtait là, et qu'ensuite commençait le troisième, tandis que dans l'édition de Porphyre, la suite était rattachée au deuxième livre. »

[5] Plut., *Lysandr.*, 18. Proclus (*in Tim.*, 28), sur le témoignage de Longin, rapporte que ce fut à la prière de Platon qu'Héraclide du Pont recueillit les poésies d'Antimaque.

passionnément. C'est dans la maison de campagne de cet ami, située à 6 milles de Minturnes, que Plotin alla finir ses jours. Zéthus avait épousé la fille de Théodosius, condisciple de Plotin à l'école d'Ammonius, ce qui formait un lien de plus entr'eux. Castricius Firmus, le plus parfait honnête homme de son temps[1], attaché comme Zéthus à la vie publique et néanmoins passionné pour la philosophie, se montra l'ami fidèle et dévoué comme un frère de Plotin, d'Amélius et de Porphyre qui lui dédia son ouvrage : *Sur l'abstinence de la nourriture animale.* Sérapion, d'Alexandrie, d'abord professeur d'éloquence, se livra, sous l'influence de Plotin, à l'étude de la philosophie sans pouvoir se guérir de l'amour de la richesse et du vice de l'usure. Enfin on y comptait des membres du Sénat, Marcellus Orontius, Sabinillus et surtout Rogatianus, qui, converti par l'éloquence de Plotin renonça à toutes ses charges et dignités, abandonna ses biens, affranchit ses esclaves et mena désormais la vie ascétique de la vertu la plus austère.

On voit encore dans ce groupe d'admirateurs enthousiastes et dévoués, des femmes entraînées par la noblesse de la doctrine, le talent du maître et par l'espèce de vénération qu'inspiraient à tous son caractère et sa personne. Entre l'une d'elles, Gémina, et Plotin, s'établirent des liens d'une amitié si intime et si profonde qu'il alla vivre dans sa maison. Rien ne permet le soupçon que ces relations n'aient pas été parfaitement pures : la haute vertu de Plotin, suffirait à l'écarter, si nous ne savions pas d'ailleurs que Gémina avait une fille[2] lorsqu'elle donna l'hospitalité au philosophe déjà peut-être atteint de ces longues et cruelles souffrances auxquelles il succomba. On peut croire qu'il eût manqué quelque chose à ce beau génie, s'il n'eût pas inspiré et goûté la douceur bienfaisante de l'amitié d'une femme, surtout si

Porph., *V. Plot.*, 7. φιλοκαλώτατος.
Porph., *V. Plot.*, 9.

cette femme, comme nous avons lieu de le supposer, puisqu'il la choisit entre toutes, était un noble cœur et un noble esprit. Il y a dans les écrits de Plotin des pensées d'une si rare et si exquise délicatesse, des accents si tendres et d'une grâce si pénétrante et si émue, qu'on a peu de chances de se tromper en supposant qu'il a ressenti l'influence secrète, cachée peut-être à lui-même mais puissante, de l'amitié pure, mais passionnée d'une femme. Quoiqu'on fasse il y a dans les plus chastes affections de l'homme et de la femme, quelque chose qui n'est pas l'amour, mais qui est de l'amour, l'Amour, « ce grand et tout puissant magicien ». C'est alors vraiment, dans cette amitié d'une nature si particulière que les âmes, comme il le dit lui-même, s'allument les unes aux autres, comme des flambeaux[1].

Dans cette École ainsi composée, Plotin avait su créer une activité scientifique intense, organiser, pour ainsi dire, un atelier de travail philosophique régulier et fécond. Non seulement les œuvres des plus glorieux maîtres, et particulièrement, cela va sans dire, de Platon, y sont journellement lues, commentées, expliquées, critiquées; mais on se tient, par un commerce incessant de lettres, au courant de toute la littérature contemporaine, de tout le mouvement intellectuel qui prend, à cette époque, une importance politique, sociale, religieuse considérable. On échange avec l'École d'Athènes

[1] M. Legouvé a écrit récemment une étude psychologique des plus curieuses et des plus intéressantes sur l'influence que l'amitié d'une noble femme a exercée sur les plus grands et les plus beaux esprits du XVIIe siècle. Les philosophes n'y ont pas échappé ; il le démontre par les exemples de Descartes, de Fénelon, de Leibniz, et dans le cri de douleur que Bossuet laisse éclater dans l'Oraison funèbre de la duchesse d'Orléans, il voit la preuve des sentiments particuliers de respectueuse mais tendre amitié qu'éprouvaient l'un pour l'autre ces deux personnages, qui ne sont pas moins grands l'un que l'autre. La thèse générale de M. Legouvé, c'est qu'il n'y a pas d'artiste, de philosophe, d'écrivain de quelque valeur, qui, ayant inspiré et connu les sentiments de l'amitié d'une femme, n'en ait reçu une influence bienfaisante et puissante pour le développement ou le caractère particulier de son génie ou de son talent.

et les Écoles d'Orient une correspondance scientifique, qui prend parfois un tour polémique ; on y écrit sous la direction et à l'instigation du chef une série de mémoires contre l'astrologie, la magie, le Gnosticisme, le Christianisme lui-même[1], qui s'efforce à ce moment de revêtir un caractère spéculatif et une forme philosophique. C'est la lutte qui commence entre l'esprit grec, qui se croit le seul représentant de la civilisation, de la science et de la vie supérieure, contre l'esprit de l'Orient, où il ne veut voir qu'un ennemi qui menace orgueilleusement l'hellénisme et avec lui l'humanité d'un retour offensif et déjà périlleux de la barbarie[2].

Bien que la vie de Plotin à Rome ait été presqu'entièrement consacrée à l'étude, à l'enseignement, à la méditation intérieure, à la composition de ses ouvrages, par un trait de mœurs qui révèle l'esprit grec, il ne dépasse pas, dans cette tendance, une certaine mesure. Le fait seul de s'engager dans une expédition militaire qui avait ses périls[3], l'événement le prouva, pour voir de ses yeux ce monde inconnu de l'Orient et rechercher ce qu'il y avait de réel dans sa science tant vantée, montre bien que la passion scientifique et l'ardeur de la contemplation psychologique n'excluaient pas chez lui les besoins de l'activité pratique et savaient s'y associer pour s'en servir. On le voit vivre avec ses disciples comme en famille, et avec la plupart d'entr'eux il entretient le commerce le plus affectueux. Sans avoir personnellement grand goût pour les arts et la musique, il les cultive comme les autres sciences et les estime assez haut pour leur faire, dans son système, une grande place, et proclamer, dans la vie humaine, leur droit et leur dignité. Il n'affecte pas de rester étranger aux affaires[4] et à la connaissance du droit usuel ;

[1] Porph., *V. Plot.*, 15, 17, 20.
[2] βάρβαρον τόλμημα.
[3] Cela nous rappelle Descartes.
[4] Si ce n'est à la politique à laquelle il ne voulut jamais se mêler, et dont il ne parle pour ainsi dire jamais.

il a l'esprit pratique, le sens de la réalité positive. Il ne se perd nullement dans la nue. Plusieurs pères, plusieurs mères de famille lui confient, en mourant, l'éducation de leurs enfants mineurs, la gestion de leurs biens, la défense de leurs intérêts. Il s'acquitte par dévouement avec un soin vigilant de cette double mission, qui n'était guère pour lui plaire; il veille aux études de ces jeunes gens, écoute avec une complaisance bien méritoire leurs premiers essais, même leurs premiers vers, comme nous le voyons pour le jeune Polémon; mais de plus il examine avec une attention scrupuleuse d'homme d'affaires les comptes de leurs tuteurs légaux. Pour éviter les longueurs et les frais des décisions judiciaires les parties prennent souvent le philosophe pour arbitre de leurs différends : ce qui suppose que non seulement on avait une foi absolue dans sa haute impartialité, mais qu'il avait une connaissance assez étendue et assez sûre de la loi pour remplir convenablement cette délicate mission. Malgré les difficultés de ces arbitrages, où l'on est exposé à froisser les amours propres, plus susceptibles et plus irritables parfois que les intérêts, il sut garder en toutes circonstances une si parfaite mesure que pendant vingt-six ans passés à Rome il ne se brouilla avec personne. Cela fait grand honneur à son caractère, assurément, mais aussi à sa perspicacité et à sa prudence.

Quel a été, quand il ouvrit son École, l'objet et la matière de son enseignement? La philosophie sans aucun doute; mais laquelle? les renseignements de Porphyre nous mettent ici dans un grand embarras par ce qu'ils ont d'extraordinaire et même de contradictoire. Il nous apprend en effet d'une part, que Plotin s'était engagé avec Hérennius et Origène à ne rien révéler, μηδὲν ἐκκαλύπτειν, des doctrines qu'Ammonius leur avait, dans ses leçons, exposées dans toute leur pureté, ἃ δὴ ἐν ταῖς ἀκροάσεσιν αὐτοῖς ἀνεκεκάθαρτο[1]. On n'est pas bien

[1] Porph., *V. Plot.*, 3.

sûr de comprendre le sens précis du texte. Porphyre veut-il dire que Plotin s'était engagé à ne rien publier du cours de son maître, et même à n'en pas faire connaître la doctrine à ses propres élèves? De plus les mots ἃ αὐτοῖς ἀνεκεκάθαρτο signifient-ils qu'Ammonius avait un enseignement secret, réservé à Plotin et à ses deux condisciples, mais dont était exclu Longin qui n'est pas compris dans l'engagement? Tout cela est bien difficile à croire. En tout cas, Plotin, dit-on, resta fidèle à sa promesse et quoi qu'il eût déjà réuni un certain nombre d'auditeurs, il avait gardé le secret. Mais maintenant Porphyre nous dit que pendant les dix années qui s'écoulent depuis 244, Plotin n'a rien écrit, rien publié de personnel, et a pris exclusivement pour programme de son enseignement les leçons de son maître, en gardant, dans l'interprétation des anciens philosophes, comme dans ses études propres, l'esprit d'Ammonius[1]. Comment a-t-il pu garder secrète la doctrine d'Ammonius en l'exposant à ses auditeurs et en n'exposant qu'elle? Dira-t-on qu'il n'en communiquait au public que les parties exotériques et superficielles? mais on n'a jamais entendu parler d'un enseignement secret d'Ammonius, et au contraire on fait à Plotin honneur d'avoir porté partout l'esprit d'Ammonius, τὸν νοῦν, c'est-à-dire sans doute sa pensée la plus intime, l'essence même de sa philosophie et le principe supérieur qui l'anime et la caractérise[2].

Quoiqu'il en soit de ces renseignements contradictoires, que pour moi je renonce à concilier, Plotin, après dix années d'un

[1] Porph., *V. Plot.*, 3. γράφων οὐδὲν διετέλεσε, ἐκ δὲ τῆς Ἀμμωνίου συνουσίας ποιούμενος τὰς διατριβάς... 14. τὸν Ἀμμωνίου φέρων νοῦν ἐν ταῖς ἐξετάσεσιν.

[2] Hegel entend par cet *esprit* la tendance à ramener le particulier et le concret à une unité et une généralité supérieures. Rien ne justifie cette définition qui, d'ailleurs, ne caractériserait pas la doctrine. Ce qui est commun ici à Plotin et à Ammonius, c'est le principe, déjà appliqué antérieurement, que toute la vérité est contenue dans la philosophie de Platon, si on sait la *purifier*, c'est-à-dire la dégager des fausses interprétations qui l'altèrent et la déshonorent.

enseignement exclusivement oral, qui n'avait lieu que pendant l'hiver, car il passait l'été à la campagne, dégagé de sa promesse par les publications d'Hérennius et d'Origène[1], substitua à ces leçons, reproduction plus ou moins complète de celles d'Ammonius, un enseignement personnel, une doctrine originale, une conception philosophique propre et indépendante[2]. Porphyre exprime ce changement en disant que son maître commença pour la première fois à *écrire :* il avait alors 50 ans[3]. J'entends que pour la première fois *il écrivit* ses leçons, parce qu'il y exposait désormais son propre système. Tant qu'il n'avait fait que suivre la direction d'idées que lui avait imprimée Ammonius, ses cahiers de notes avaient suffi pour remplir et soutenir l'enseignement oral; mais quand son génie a fini par prendre conscience de lui-même, quand il sait qu'il est en possession d'une conception générale des choses qui lui appartient, il éprouve naturellement le besoin de lui donner, en l'écrivant, des contours et un dessin fermes, une formule précise et arrêtée. Si le fait de matérialiser en quelque sorte la pensée, en lui donnant par l'expression écrite un corps, de la soumettre dès lors aux conditions multiples et aux lois de l'art d'écrire, lui enlève quelque chose de sa vie, de sa puissance d'attraction, de sa couleur et de son mouvement, il faut reconnaître que tout système philosophique, tant qu'il n'est pas arrêté et fixé, au moins dans ses lignes principales, par un texte écrit, garde, même dans l'esprit de son créateur, un vague, une indétermination favorables peut-être à la propagation des idées religieuses, mais certainement contraires à l'esprit scientifique.

[1] Lesquelles? On ne connaît rien des écrits d'Hérennius, et Longin ne cite d'Origène qu'un traité sur les démons, et un mémoire que nous avons cité plus haut. On ne voit aucun rapport entre ces ouvrages et la révélation du prétendu secret que leurs auteurs s'en seraient imposé.

[2] Porph., *V. Plot.*, 14. ἴδιος ἦν καὶ ἐξηλλαγμένος ἐν τῇ θεωρίᾳ.

[3] La première année du règne de Galien, 254 ap. J.-Ch.

Ce changement de méthode était d'autant plus nécessaire pour Plotin qu'il avait laissé s'introduire dans son enseignement des habitudes, à certains égards, fâcheuses. Il autorisait, il provoquait les auditeurs, — et l'entrée de ses cours était à la fois libre et gratuite, — à l'interrompre pour lui poser des questions, *les premières venues*, qu'il traitait immédiatement, après quelques instants de méditation intérieure et silencieuse. Cette liberté ne pouvait manquer d'amener peut-être un peu de bruit et de tumulte, si le maître n'avait ni la force ni le désir de les réprimer, mais assurément elle entraînait du désordre et de la confusion dans l'exposition des idées dont l'enchaînement était ainsi fréquemment rompu par des digressions qui, livrées au caprice et à la fantaisie des assistants, ont dû souvent être oiseuses et vides. Pour obvier à ces inconvénients, sur les instances de Porphyre, qui les voyait mieux que lui-même, Plotin adopta désormais la méthode des leçons écrites, dont ses ouvrages conservés ne sont que le texte, développé probablement par l'auteur, mais revu et corrigé par Porphyre.

Les diverses parties de cette œuvre écrite, qui nous est, suivant toute apparence, parvenue intégralement, se rapportent à des époques distinctes de sa vie. C'est en 254, à l'âge de 50 ans, qu'il commença à écrire, prenant pour sujets *les premières questions philosophiques venues*[1]. De

[1] Porph., *V. Plot.*, 4. γράφειν τὰς ἐμπιπτούσας ὑποθέσεις. *Id.*, 5. ἐκ προσκαίρων προβλημάτων τὰς ὑποθέσεις λαβόντα... πολλῶν ἐξετάσεων ἐν ταῖς συνουσίαις γιγνομένων. *Id.*, 14. ἀνεγιγνώσκετο αὐτῷ τὰ ὑπομνήματα... τῶν ἐμπεσόντων. Ce mot revient à chaque instant sous la plume de son biographe. Plotin traite, dans sa chaire, les *premières questions venues* que lui pose un auditeur quelconque, sans les connaître d'avance et se donner le droit de les rejeter; il lit et commente le *premier auteur venu* qui lui tombe sous la main, sans ordre et sans choix; il écrit sur les *premiers sujets venus* qui se présentent ou que le caprice d'une conversation présente à son esprit. Il est clair que ce laisser aller témoigne peu de goût pour une méthode didactique sévère, pour l'ordre logique dans l'exposition, pour le coffre à compartiments savamment divisés. Il n'est pas étonnant que l'ouvrage qu'il nous a laissé n'offre aucun plan.

cette date à l'année 263 où Porphyre vient s'attacher à lui, il a composé 21 livres qui n'étaient encore à ce moment connus que d'un petit nombre de personnes; car la publication en était laborieuse et ingrate; peu de copistes étaient en état de lire le manuscrit et de le reproduire avec intelligence; on était obligé de choisir avec beaucoup de soin ceux à qui ce travail devait être confié. La copie de l'auteur était d'une écriture presqu'illisible; les incorrections grammaticales nombreuses et choquantes[1]. Les traités isolés n'avaient pas de titre; chacun les désignait comme il l'entendait; cependant la plupart avaient reçu des désignations assez conformes aux sujets pour être généralement acceptées, et Porphyre les a en grande partie conservées, en nous faisant connaître la date de leur composition[2], ordre qu'il n'a pas cru devoir observer lui-même dans son édition. Ces 21 traités sont par ordre chronologique : 1. du Beau; 2. de l'Immortalité de l'âme; 3. du Destin; 4. de l'Essence de l'Ame; 5. de la Raison pure, des Idées et de l'être; 6. de la Descente de l'âme dans un corps; 7. Comment du premier Principe procède ce qui vient après lui; de l'Un; 8. Toutes les âmes ne font-elles qu'une seule âme; 9. du Bien ou de l'Un; 10. des trois hypostases principales; 11. de la Génération et de l'ordre des choses qui sont après le Premier; 12. Des deux matières; 13. Considérations diverses sur l'Ame; 14. du mouvement circulaire du Ciel; 15. du Démon qui nous est échu en partage; 16. du Suicide conforme à la raison; 17. de la Qualité; 18. Y a-t-il des idées des choses individuelles; 19. des Vertus; 20. de la Dialectique; 21. comment l'Ame est-elle dite

[1] Id., *id.*, 4. Les mots n'étaient pas séparés; des syllabes fréquemment transposées; l'orthographe outrageusement maltraitée. Plotin ne se relisait pas, ne se recopiait jamais, ne ponctuait nulle part, et il conserva ces habitudes de négligence toute sa vie.

[2] Porphyre ne le dit pas expressément; mais comme en procédant à son édition, il déclare n'avoir pas voulu suivre l'ordre chronologique, qui aurait empêché tout lien et toute suite logique entre les traités divers, il y a lieu de croire que cette disposition chronologique, sans ordre, φύρδην, était celle des éditions antérieures.

intermédiaire entre l'essence indivisible et l'essence divisible. Il est assez étrange d'entendre Porphyre appeler les œuvres de cette période, les compositions de la première jeunesse, κατὰ τὴν πρώτην ἡλικίαν, et y relever la marque d'un esprit superficiel, d'une intelligence qui n'a pas encore atteint son développement complet, qui n'est pas en possession de toute sa force. Plotin avait 50 ans quand elle commence, 60 ans quand elle s'achève. Le jugement qu'en porte son biographe ne paraîtra à personne justifié.

Pendant les six années suivantes, qui forment la seconde période, de 263 à 268, le philosophe composa 24 autres livres où Porphyre veut bien reconnaître la maturité du génie et du talent et qu'il déclare parfaits[1]. Ce sont : 22 et 23. L'être est partout tout entier, un et identique. 24. Le principe qui est au-delà de l'être, ἐπέκεινα, ne pense pas. Quel est le premier principe pensant? Quel est le second? 25. De ce qui est en puissance et de ce qui est en acte. 26. de l'Impassibilité des choses incorporelles. 27. 28. 29. de l'Ame. 30. de l'Intuition intellectuelle, περὶ θεωρίας. 31. de la Beauté intelligible. 32. Les Intelligibles ne sont pas hors de la Raison. 33. contre les Gnostiques[2]. 34. Des nombres. 35. Pourquoi les objets vus de loin paraissent plus petits. 36. Si le bonheur est dans la durée[3]; 37. du Mélange qui consiste dans la pénétration totale; 38. Comment existe la pluralité des Idées; 39. du Libre arbitre; 40. du Monde; 41. de la Sensation et de la Mémoire; 42. 43. 44. des Genres de l'être; 45. de l'Éternité et du Temps.

Enfin une troisième période qui s'étend de 269 à 270 comprend 9 traités dont les 4 derniers, écrits peu de temps avant

[1] Porph., *V. Plot.*, τὸ ἀκμαῖον τῆς δυνάμεως.

[2] Porphyre intitula ce livre : *Contre ceux qui soutiennent que le Démiurge, l'auteur des choses créées, est mauvais comme le monde lui-même.* Les Gnostiques enseignaient en effet que le monde est le fruit du péché et l'œuvre de l'ignorance.

[3] Le titre donné par Porphyre est plus exact et plus clair : *Si le bonheur s'accroît avec le temps.*

sa mort, furent adressés par Plotin à Porphyre alors en Sicile. Ce sont les livres : 46. du Bonheur; 47. 48. de la Providence; 49. des Hypostases capables de connaître et de l'*Au-delà;* 50. de l'Amour; 51. Qu'est-ce que les maux? d'où vient le mal; 52. Si les astres exercent une influence; 53. Qu'est-ce que l'être vivant et qu'est-ce que l'homme[1]; 54. du Bien premier. Je ne sais pas comment expliquer que Porphyre, un juge d'ailleurs si compétent et si bienveillant, ait pu trouver dans les mémoires de cette dernière époque, dont deux sont les chefs-d'œuvre du maître, des traces de l'affaiblissement causé par la maladie et la vieillesse[2]. Je soupçonne que ce jugement critique n'est que la conséquence *à priori* de l'ordre chronologique, qu'il a cru devoir changer lui-même pour y substituer une disposition qui n'est guère plus systématique et plus rationnelle. Il avait reçu de Plotin la charge de revoir et d'éditer ses ouvrages dont Amélius possédait déjà une copie authentique. Ce n'était pas la seule qui circulât, et nous en avons déjà signalé une autre, celle d'Eustochius, qui ne paraît avoir différé de l'édition de Porphyre que sur des points peu importants.

Porphyre, suivant, comme il le dit lui-même, l'exemple et la méthode d'Andronicus de Rhodes, qui, en éditant Aristote et Théophraste, avait réuni en un même groupe les livres qui traitaient de questions ayant entre elles un rapport essentiel, Porphyre, voulant de plus rendre hommage aux nombres sacrés 3, 6 et 9, répartit les 54 traités de Plotin en trois groupes formant ensemble 6 séries, qu'il appelle Ennéades, parce que chaque Ennéade comprend 9 livres disposés, dit-il, dans l'ordre croissant de leur importance doctrinale ou des difficultés qu'ils présentent à l'intelligence : œuvre délicate de classification logique où l'on peut dire que Porphyre n'a

[1] Ce livre et celui qui porte ici le n. 46 contiennent l'expression la plus pure et la plus essentielle de la doctrine de Plotin.

[2] Porphyr., *V. Plot.*, 6. τὰ μέντοι τελευταῖα ἐννέα ὑφειμένης δυνάμεως γέγραπται.

guère réussi. Il reconnaît d'ailleurs que pas un seul de ces livres, malgré le titre général de l'Ennéade à laquelle il est rattaché, ne traite exclusivement du sujet qui lui serait propre, et qu'au contraire chacun d'eux contient des discussions relatives à des objets différents[1]. Porphyre ajouta, nous dit-il, à plusieurs livres, des commentaires et éclaircissements, ὑπομνήματα, composés à la demande de ses amis; pour tous, il écrivit des sommaires, κεφάλαια, et des arguments, ἐπιχειρήματα[2], en suivant ici l'ordre chronologique de la publication[3], à l'exception du livre *du Beau*, dont il n'avait pu retrouver la date.

Nous pouvons nous rendre compte par nous-même des qualités et des défauts de la langue et du style de Plotin, puisque par une exception heureuse et rare, il est, avec Platon et Aristote, le seul philosophe grec dont nous ayons conservé l'œuvre entière[4]. Comme il avait la vue faible et ména-

[1] J'étends ici à toutes les *Ennéades* l'aveu que fait Porphyre relativement aux livres de la cinquième, *V. Plot.*, 25.

[2] Versé comme tous les grecs dans les classifications subtiles de la rhétorique, Porphyre distingue les ἐπιχειρήματα des κεφάλαια, comme Hermogène (περι εὑρέσ., p. 68). Les premiers sont les arguments mêmes ou les preuves; les seconds sont les sources et comme les lieux d'où ces arguments sont tirés. Les Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά, résumé aussi clair que précis du système de Plotin, pourraient bien n'être qu'un extrait méthodique de ces commentaires, arguments et sommaires aujourd'hui perdus. Conf. Creuzer, *Münch. Gelehrten Anzeigen*, 1848, p. 182, 184. Holstein, qui les a le premier édités, les considérait comme une introduction à la philosophie de Plotin. J'ai lu Plotin dans l'édition de Creuzer, imprimé à Oxford, 1835. Il est regrettable que cette édition magnifique par la beauté du format, des types et de l'impression, enrichie de la traduction et des sommaires de M. Ficin, complétée par les notes de l'éditeur, soit déshonorée par des fautes typographiques si nombreuses et si graves, que Kirchhoff, dans la Préface de sa propre édition (Leips., 1856), a été dur, mais non pas injuste, en disant : « Ea tamen in illo opere fuit et Græcæ linguæ et artis criticæ imperitia ut pessime rem gessisse communi omnium judicetur sententia ». Il n'est pas moins sévère pour l'édition de Didot (Paris, 1855) qui, dit-il, sauf pour la ponctuation plus correcte : « nihil fere discrepat a textus Oxoniensis fœditate ».

[3] *V. Plot.*, 26. κατὰ τὴν χρονικὴν ἔκδοσιν βιβλίων, qu'il ne faut pas absolument identifier avec l'ordre chronologique de la composition.

[4] Le passage de la lettre de Longin à Porphyre (*V. Plot.*, 19) où il le prie de lui envoyer, ou mieux, de lui apporter toutes les œuvres de

geait ses yeux malades, non seulement il négligeait son écriture, mais ne se relisait et ne se corrigeait jamais. Exclusivement préoccupé du fond des choses, après avoir, dans une méditation silencieuse, conçu et formé sa pensée, il se mettait immédiatement à écrire, sans s'arrêter, sans s'interrompre, et comme s'il transcrivait le texte d'un livre d'autrui. Le bruit des visites qu'il recevait, des conversations qui s'engageaient près de lui et auxquelles il prenait part, ne le détournait pas de son travail et ne rompait pas le courant de ses pensées. Il n'est pas étonnant que par suite de ce procédé de composition, pour ainsi dire improvisée, sur des matières qui ne comportent guère l'improvisation, nous rencontrions tant de négligences de langue, tant d'incorrections grammaticales, tant de fautes de style. Les formules interrogatives s'accumulent, se pressent les unes sur les autres, sans qu'on puisse toujours distinguer celles qui expriment réellement un doute de celles qui n'ont de l'interrogation que l'apparence et la forme. Les anacolouthies et les ellipses abondent ; les règles de la syntaxe sont traitées avec une négligence méprisante ou une indifférence souveraine. La phrase le plus souvent est imparfaitement organisée, et la concision extrême la rend obscure et énigmatique[1]. Il se soucie encore moins du rythme que de l'orthographe et de la construction régulière ; l'économie et la structure de sa phrase n'ont ni souplesse, ni rondeur, ni harmonie. C'est un écrivain pénible à lire et difficile à comprendre[2], et néanmoins c'est un grand écrivain ; il

Plotin, même celles qui auraient échappé à Amélius, ne prouve pas que l'édition de Porphyre soit incomplète, et prouverait plutôt le contraire.

[1] Eunap., ed. Boissonn., p. 9. τῷ αἰνιγματώδει τῶν λόγων. Ce rhéteur dit au contraire de Porphyre qu'il cherche à plaire à ses lecteurs par sa pureté et sa clarté parfaites. Théodore Métochita (*Scriptt. vett. nov. Collect.*, t. II, p. 686, dans Creuzer *Plotin. Opp.*, t. III, p. CXXI) oppose au style coulant, facile, aimable des écrivains de la Syrie et de la Phénicie, tels que Porphyre, Maxime, Lucien, Libanius, la diction rude et la phraséologie sans grâce des écrivains d'Alexandrie d'Égypte : τὴν φωνὴν ἤσκησαν ἀηθέστερον, ἐκτραχυνόμενοι τοῖς ὀνόμασι.

[2] Eunap., p. 9. βαρὺς... καὶ δυσήκοος.

a les hautes et suprêmes qualités du style, le naturel, le mouvement, la couleur, la force, la vie. Sa langue concise est riche de pensées, abondante, serrée, vraiment philosophique[1]. Sur les instances et peut-être par les conseils de Porphyre, sensible au charme de l'art d'écrire même dans l'exposition philosophique, Plotin se décida sur le tard à mettre plus de rigueur logique dans la succession de ses idées, à lier, dans une forme mieux enchaînée, les membres de sa phrase, à l'organiser, à lui imprimer l'ampleur juste et la construction nécessaire[2] pour donner à la pensée un accent plus ferme et comme une note plus sonore. Il avait du reste les parties maîtresses de l'art : son style abonde en antithèses vives et fortes, en images riches et hardies, en métaphores d'un coloris superbe, d'une franche originalité, parfois d'une grâce ravissante et d'une tendre et profonde poésie. La force et l'élévation des pensées, la sincérité et la pureté du haut sentiment moral qui les anime, l'accent mystique, religieux, sublime ou mélancolique, impriment à ses écrits tantôt une chaleur douce, communicative, sympathique, tantôt une force d'entraînement pathétique, des élans dithyrambiques qui, en illuminant l'imagination, ébranlent le cœur et ravissent l'âme[3]. Il faut, malgré ses défauts, il faut avec Longin, le grand critique[4], le compter au nombre des plus illustres écrivains de la Grèce[5].

Si grand qu'ait été le mérite de l'écrivain, il semble que le talent et l'art du professeur aient été plus grands encore, si l'on en juge par l'influence extraordinaire qu'il a exercée sur tous ceux qui l'entendaient. Cette puissante action intellec-

[1] Porph., *V. Plot.*, 14. σύντονος... καὶ πολύνους, βραχύς τε καὶ νοήμασι πλεονάζων. Longin (id., *V. Plot.*, 19) la caractérise par les termes de πυκνότης et de φιλόσοφον.

[2] Porph., *V. Plot.*, 18. τὸν διδάσκαλον εἰς φιλοτιμίαν ἤγαγον τοῦ διαρθροῦν. *Id.*, 6. δυνάμεως πρὸς εὐτονίαν ἀρκοῦν μέγεθος ἐχούσης.

[3] Porph., *id.*, 14. τὰ πολλὰ ἐνθουσιῶν καὶ ἐκπαθῶς φράζων καὶ μετὰ συμπαθείας ἢ παραδόσεως.

[4] Porph., *id.*, 20. τοῦ καθ'ἡμᾶς κριτικωτάτου γενομένου.

[5] *Id.*, 19. μετὰ τῶν ἐλλογιμωτάτων.

tuelle et morale ne s'explique pas seulement par la supériorité du talent de la parole. Platon a raison de dire que l'action d'un maître tient à une harmonie intime de sa pensée et de ses discours avec son caractère et sa vie : « Lorsque j'entends parler de la science et de la vertu, fait-il dire à Lachès, par un homme vraiment homme et qui vaut ce que valent ses discours, j'éprouve je ne sais quel charme tout-puissant, qui vient de ce que celui qui parle et ce qu'il dit s'accordent avec une si parfaite harmonie. Voilà le vrai musicien, le véritable artiste qui a su mettre dans un si harmonieux accord non pas sa lyre, mais sa vie entière, ses actions et ses paroles[1]. » Plotin, qui, sur plus d'un point d'ailleurs, semble s'être proposé Socrate pour modèle, a réalisé comme lui cette noble harmonie entre la vie et les enseignements, qui donne au maître une si puissante et si durable autorité sur les esprits et sur les âmes. Ce philosophe qui professait, qui prêchait, pourrait-on dire, avec tant d'éloquence et une éloquence si persuasive la sagesse et la vertu, qui cherchait à emporter les âmes, « *toutes filles du Père céleste* », vers leur patrie d'en haut, et les provoquait à s'unir mystiquement, par un transport d'amour, à leur divin maître, cet homme avait toute sa vie donné l'exemple. L'austérité de ses mœurs, qui étaient celles d'un ascète, n'avait rien de bizarre et de farouche ; malgré son goût pour la méditation et la contemplation intérieures, il ne mène pas la vie d'un solitaire qui se ferme au monde. C'est un Grec, qui aime les relations sociales, les conversations familières, qui connaît et goûte les douceurs de l'amitié. Il a une théorie magnifique de l'art et du beau dont il comprend la grandeur et le charme, et il célèbre avec l'enthousiasme d'un poète inspiré, les merveilleuses beautés de la nature et les incomparables splendeurs de la terre et des cieux. Sa vertu a de la grâce, quelque chose de mystique et de tendre qui attire et retient à ses cours les femmes et les

[1] Plat., *Lach.*, 188, c. d.

jeunes filles mêmes rassurées par son sentiment délicat et exquis de la pudeur. Un propos indécent, l'expression d'une pensée immorale le fait rougir et souffrir. En entendant un commentaire grossier d'un passage du *Banquet* de Platon, il se lève plusieurs fois de son siège et ne parvient qu'avec effort à maîtriser sa répulsion, et s'il ne quitte pas la salle, c'est par crainte du scandale et par courtoisie pour l'orateur[1]. Son âme est une âme céleste[2]. On a beau dire : il y a aussi un attrait dans la vertu ; elle inspire non seulement la déférence, mais une sympathie chaude et profonde et ouvre l'âme comme l'esprit des auditeurs aux leçons et aux conseils qui partent d'une bouche vénérée.

Non seulement Plotin était vertueux : il était bon, et la vraie bonté c'est de l'amour. Sa bonté était affectueuse, aimable, empreinte de je ne sais quelle grâce qui rayonnait sur son visage et que Porphyre compare à la douceur du miel[3]. Ces rapports affables, ouverts, n'étaient pas réservés au petit cercle fermé des disciples préférés, des intimes, mais s'étendaient à tous ceux qui entretenaient avec lui des relations[4]. C'est encore là un trait qui le rapproche de Socrate et peut-être l'élève au-dessus de lui. L'amitié de Socrate, condition de son influence sur les âmes, a un caractère plus exclusif et plus étroit. C'est une sorte de sympathie mystérieuse et qu'il ne s'explique pas lui-même pour quelques individualités, en dehors desquelles, il l'avoue, il sent s'échapper sa puissance, qui cesse, même sur elles, lorsque le lien secret des âmes est brisé, lorsque le charme est rompu. La bonté de Plotin rayonne plus loin et plus haut. Son âme est plus ouverte, plus généreuse ; et, une fois donnée à ceux qu'il en juge dignes, son amitié fidèle demeure. Dans son École tout

[1] Porph., *V. Plot.*, 15.
[2] Porph., *id.*, 18. τῷ τε τῆς ψυχῆς οὐρανίῳ.
[3] Porph., *id.*, 23. ἀγαθὸς γέγονε καὶ ἤπιος καὶ πρᾶός γε μάλιστα καὶ μείλιχος. *Id.*, 13. ἡ πρᾳότης διέλαμπε.
[4] Id., *id.*, 9. πᾶσιν ἐκκείμενος.

le monde entre gratuitement et librement. Il remet ainsi en pratique les habitudes et les procédés didactiques du fondateur de la philosophie psychologique. Sa méthode est moins la leçon dogmatique, comme l'avait inaugurée Aristote, que le dialogue, non pas le dialogue écrit, à la manière de Platon, pour qui c'est une forme d'art, mais le dialogue réel, vivant, la leçon composée de questions, d'interrogations, de réponses. Comme Socrate, Plotin non seulement permet à ses auditeurs de l'interroger, mais il les y encourage et ne se refuse jamais à leur répondre [1] ; il cherche à éveiller leur curiosité philosophique, dût-elle être indiscrète parfois, persuadé que ces investigations en commun[2], cette participation de tous à la recherche de la vérité, caractère distinctif de la méthode socratique, est le meilleur, peut-être le seul moyen d'inspirer aux âmes, un véritable, un sincère amour de la science comme de la vertu. Il ne voulut jamais, malgré ses inconvénients, renoncer à cette pratique salutaire et féconde, si l'autorité du maître peut la maintenir dans les limites nécessaires. Un certain Thaumasius, venu au cours de Plotin pour y entendre traiter la question des catégories, prétendit exiger que le professeur fît sa leçon d'une façon continue, sur un texte écrit et voulait empêcher Porphyre de l'interrompre par des questions dont les réponses rompaient l'enchaînement logique de la démonstration. Plotin refusa net de changer ses habitudes didactiques, et fit observer à son auditeur mal complaisant, que s'il ne parvenait pas d'abord à résoudre les difficultés et les objections posées par Porphyre, il serait incapable de développer dans son intégralité la démonstration nécessaire [3]. Tout ce purent obtenir de lui les instances de ses disciples, ce fut qu'il écrivit ses leçons : εἰς βιβλία πράττειν.

[1] Porph., *id.*, 13. τὸ προσηνὲς πρὸς τὰς ἐρωτήσεις. *Id.*, 3, ὡς ἂν αὐτοῦ ζητεῖν προτρεπομένου τοὺς σύνοντας.

[2] Xenoph., *Mem.*, IV, 5, 1. κοινῶς ζητεῖν.

[3] Porph., *V. Plot.*, 13. Le sens est assez obscur ; le texte dit : Θαυμασίου τινός... τοὺς καθόλου λόγους πράττοντος καὶ εἰς βιβλία ἀκοῦσαι αὐτοῦ λέγοντος θέλειν. Je construis comme Zeller : « Thaumasius disant vou-

Malgré une certaine timidité qui le faisait facilement rougir et amenait sur son front une sueur légère, soit qu'il luttât contre sa propre émotion, soit qu'il luttât contre les raisons contraires qui se disputaient sa pensée, soit qu'il fît des efforts pour donner à ses idées leur expression juste et forte, Plotin paraît avoir eu les dons de la grande éloquence philosophique. Il était beau, d'une beauté pleine de séduction et de grâce ; jusqu'au moment où la maladie la lui enleva, il avait la voix claire, sonore, harmonieuse, le timbre pénétrant, l'accent communicatif et profond [1]. Bien que le ton général de ses leçons fût celui d'une conversation familière, c'est-à-dire naturel et simple, bien qu'il évitât le pédantisme scolastique des démonstrations en forme, à la manière des géomètres, qui s'efforcent d'enfermer la raison dans des conclusions en apparence nécessaires, bien qu'il méprisât encore plus la phraséologie théâtrale et les périodes ambitieuses et ampoulées des rhéteurs et des sophistes [2], son art de dire était parfait, autant que sa pensée était puissante. Sa parole émue et noble répandait sur son visage une sorte de lumière, et sa beauté naturelle s'en accroissait encore [3].

Le mode d'enseignement pratiqué le plus habituellement par Plotin et que la scolastique grecque, qui commence après lui, généralisera et transmettra à la scolastique latine, est celui de la lecture expliquée et commentée des grands philosophes du passé, ceux qu'il appelle lui-même le chœur des Bienheureux de l'antiquité, οἱ ἀρχαῖοι καὶ μακάριοι φιλόσοφοι [4], les Saints, les Docteurs, les Pères de la philosophie, dont il a fait passer toute la substance dans son système propre, en l'y incorporant,

loir entendre Plotin traiter (πράττειν) la question des Catégories ». Εἰς βιβλία πράττειν signifie parler sur un livre, sur un cahier, sur un texte écrit. On sait que les leçons écrites des philosophes grecs s'appelaient πράξεις ou πραγμάτειαι.

[1] Porph., *V. Plot.*, 2. τῆς φωνῆς τὸ τορὸν καὶ εὔηχον. *Id.*, 13. τὸ εὔτονον.

[2] Id., *id.*, 18.

[3] Porph., *id.*, 13. τοῦ προσώπου αὐτοῦ τὸ φῶς ἐπιλάμποντος... ἐράσμιος μὲν ὀφθῆναι, καλλίων δὲ τότε μάλιστα ὁρώμενος.

[4] *Enn.*, III, 7, 1, p. 325, c.

en l'y fondant. C'est là ce qui donne à sa conception parfaitement originale, un caractère d'apparence éclectique Platon est l'auteur qu'il cite pour ainsi dire à chaque instant, par le mot φησί, sans croire nécessaire d'ajouter son nom ; car il se propose d'en reproduire fidèlement la pure et vraie doctrine. Aristote, dont toute la métaphysique est passée dans la sienne, en y prenant un caractère plus profond et plus idéaliste ; les Stoïciens, dont il s'approprie tant de principes et de formules ont contribué à fournir les matériaux de son système. Ce n'est pas seulement leurs propositions qu'il accepte, c'est leur esprit, c'est leur âme qu'il fait pénétrer dans sa pensée. Malgré cette préférence marquée pour les anciens, dont il faut excepter Épicure, il ne néglige ni ne méprise les philosophes modernes, à quelque école qu'ils appartiennent. Il lit ou fait lire à ses disciples les écrits des péripatéticiens Aspasius, Alexandre, Adraste, des platoniciens Sévérus, Cronius, Gajus, Atticus, Numénius dont ses envieux l'accusaient d'avoir pillé les idées, et de maints autres philosophes qui lui tombaient sous la main. Quant il lisait lui-même, il se pénétrait, en quelques instants de réflexion silencieuse, du sens du passage et il en faisait comprendre brièvement la pensée vraie ; puis il cessait sa leçon, qui devait être courte quand elle n'était pas suivie de questions. Dans cette immensité de lectures d'auteurs si divers, d'opinions si opposées, malgré une érudition qui était, au témoignage de Porphyre, aussi forte qu'étendue, même dans les sciences mathématiques et physiques, dont il faisait d'ailleurs peu de cas, Plotin, jusque dans son admiration enthousiaste pour Platon, garde l'indépendance de son esprit, la liberté de sa pensée, l'originalité de sa conception philosophique propre [1].

Sa puissance de concentration intérieure, de méditation intellectuelle était d'une rare intensité, et nous avons vu que

[1] Porph., *V. Plot.*, ἴδιος ἦν καὶ ἐξηλλαγμένος τῇ θεωρίᾳ. Id., 20. τρόπῳ θεωρίας ἰδίῳ.

rien ne l'en pouvait distraire Ainsi, dans le cercle de ses amis qui s'entretenaient auprès de lui, il était à la fois tout à eux et tout avec lui-même. Son sommeil court et léger, par suite d'une sobriété extrême, suspendait à peine la tension constante de cet esprit essentiellement contemplatif, de ce penseur, le plus profond et le plus original de l'École néoplatonicienne, suivant le jugement de Proclus[1]. Souvent même il ne dormait pas, et pendant ces longues insomnies, « son âme qu'il avait gardée toujours pure, s'envolait vers le principe divin, le priait et l'adorait. Il avait toujours fait effort pour s'élever au-dessus des flots orageux de cette vie cruelle, qui se nourrit de chair et de sang. C'est par là que cet homme divin, dont la pensée se portait constamment vers le Dieu Premier, vers l'Au-delà invisible, par la méthode tracée par Platon dans le *Banquet*, mérita le privilège de voir se manifester, se révéler à lui plusieurs fois ce Dieu, qui n'a ni forme sensible, ni forme intelligible, parce qu'il est placé au-dessus de l'intelligence, de l'intelligible, et au-dessus même de l'être[2]. » Plotin touchait alors, et cela, d'après son propre témoignage, ne lui arriva que quatre fois pendant les six années que Porphyre passa auprès de lui, Plotin touchait alors « au but, à la fin de la vraie vie humaine, qui est de s'approcher le plus près possible de Dieu, de s'unir à lui, non pas seulement en puissance, mais en acte, et en un acte ineffable[3]. Comme il était homme, il pouvait se tromper ; mais lorsque sa pensée s'égarait, les Dieux le ramenaient dans la voie

[1] Procl., *Theol. plat.*. I, 1.

[2] Porph., *V. Plot.*, 23. Porphyre ne fait ici que paraphraser les termes de l'oracle donné par la Pythie en réponse à Amélius, qui l'avait consultée pour savoir ce qu'était devenue, après sa mort, l'âme de Plotin. Apollon avait répondu qu'elle était devenue un démon. Cet oracle apocryphe n'est qu'un centon composé avec d'anciennes poésies grecques et spécialement des poésies orphiques.

[3] Ce phénomène mental de l'illumination, qui avoisine l'hallucination, a été constaté, non pas seulement par la science moderne, mais par Aristote qui le décrit comme un fait psychologique très rare, mais réel. Arist., *Met.*, XII, 7, 1072, b. 14 ; *Ethic. Nic.*, X, 7, 1178, b. 27 ; *De An.*, III, 4, 429, b. 30.

de la vérité, en illuminant son esprit des rayons d'une lumière éblouissante, en sorte qu'on peut dire que c'est sous l'œil des puissances célestes, en les voyant, en les contemplant elles-mêmes, qu'il a composé ses ouvrages et a pu pénétrer les profondeurs mystérieuses où peuvent seuls plonger les regards des Dieux. C'est ainsi que, par une vision interne comme par ses yeux corporels, il a vu des magnificences qui se dérobent habituellement même aux philosophes [1]. »

L'œuvre de Plotin était, on peut le dire, achevée, quand la maladie le força de renoncer à l'activité laborieuse et aux fatigues du professorat. Sa santé, dont il ne voulait pas s'occuper, avait toujours été délicate. Sujet à une affection chronique de l'estomac, pour laquelle on lui ordonnait des frictions quotidiennes, qu'il négligeait souvent [2], il fut atteint en outre d'une maladie de la gorge, d'une angine dont on n'aperçut pas tout d'abord la gravité. Mais le mal devint aigu ; sa voix harmonieuse et puissante s'enroua ; sa vue se troubla ; des plaies lui vinrent aux pieds et aux jambes [3]. Ses amis cessèrent de le fréquenter, non par indifférence ou répugnance, mais parce que la conversation, à laquelle il voulait participer encore, fatiguait son esprit et sa voix devenue aphone. En 269, il se décida à quitter Rome et se retira dans une maison de plaisance de Campanie, mise à sa disposition par Castricius. Dans sa solitude volontaire, Plotin n'eut d'autre société que celle de son médecin, Eustochius, qui demeura

[1] Porph., *V. Plot.*, 23. Conf. Bayle, *Dict.*, art. Plotin; Cudworth., *Syst. intellect.*, p. 637.

[2] Id., *id.*, 2. Il refusait de se laisser donner des lavements, parce qu'il n'était pas convenable à un homme de son âge de se soumettre à de pareils soins. Etait-ce mépris de la vie, qu'en réalité il estimait peu? Obéissait-il à un sentiment de décence et de pudeur exagérées? Bien que singulier chez un ancien et dans un état social qui ne connaissait guère ces scrupules, plusieurs traits de la vie de Plotin rendent vraisemblable cette délicatesse.

[3] Ces accidents ne paraissent pas consécutifs à une maladie des voies respiratoires, à moins qu'il ne s'y joignit une affection cancéreuse. Peut-être étaient-ils l'effet tardif de la perte qui désola Rome en 262, fit périr ses esclaves et ne l'épargna pas complètement.

auprès de lui jusqu'à sa mort, qui arriva en 270, la deuxième année du règne de Claude II. Par une circonstance toute fortuite, cet ami fidèle était à Pouzzoles lorsque Plotin sentit l'approche de l'heure suprême. Mandé en toute hâte, Eustochius n'eut que le temps d'accourir pour recevoir le dernier soupir de son maître et ses dernières paroles : « Je t'attendais, lui dit le mourant, avant d'aller réunir ce qu'il y a de divin en moi au Dieu de l'Univers[1]. » Aucun autre de ses amis n'était présent : Amélius était en Syrie à Apamée ; Castricius à Rome ; Porphyre à Lilybée, en Sicile. Plotin avait alors 66 ans.

Dans un temps où le merveilleux hantait toutes les imaginations et troublait les plus fermes esprits, la légende s'em-

[1] Il suffit de lire quelques pages des *Ennéades* pour sentir combien Plotin était sincèrement et profondément religieux. Comme Pascal, il suspend parfois le développement et la démonstration d'une théorie pour prier les dieux d'éclairer son esprit. Mais cette religion est surtout une religion de l'âme. Le Dieu qu'il prie est au-dedans de lui-même, et celui-là n'a besoin ni de sacrifices ni de cérémonies rituelles. Sans renoncer absolument au culte populaire et national des dieux de l'hellénisme, on voit bien qu'il s'en passerait volontiers. Amélius, qui était très dévot et très pratiquant, l'ayant invité un jour à assister à un sacrifice, il se déroba en disant : « C'est aux dieux à venir à moi, et non à moi à aller à eux. » (Porph., *V. Plotin.*, 10). Cette réponse remplit ses disciples d'un étonnement et d'une crainte superstitieuse, tels qu'ils n'osèrent lui demander ce qu'au fond il avait voulu dire. (Bayle, *Dict.*, art. Plot., p. 759). Il est clair cependant que le fond de sa pensée est que la mythologie des Grecs ne contient ni la vraie religion, ni même une vraie théologie. On peut sauver la tradition nationale et les croyances des ancêtres par une interprétation allégorique qui permet de concilier les mythes et les légendes avec la raison et la vérité. Mais cette vérité qui professe un Dieu unique, père et auteur du monde et des âmes, qui ont besoin que ce Dieu les regarde et dont ce regard est la vie, la joie et la lumière, cette vérité, c'est la philosophie qui la contient et la possède, et c'est la raison qui la démontre. Il est douteux que Plotin se fût associé aux efforts d'Iamblique et de Proclus pour opposer à la dogmatique chrétienne, qui commence à se formuler, une organisation théocratique de l'hellénisme. La philosophie, suivant Plotin, suffit aux besoins de l'âme, de la civilisation et de l'humanité, à leurs besoins les plus nobles et les plus hauts. C'est bien ainsi qu'en a jugé Olympiodore (*Sch. in Phæd.*, § 170, p. 97, ed. Finckh). « Les uns, comme Porphyre et Plotin, ont cru la philosophie la plus haute des choses ; les autres, comme Iamblique, Syrianus et Proclus, ont mis au-dessus de tout un système organisé de croyances hiératiques et surnaturelles, τὴν ἱατρικήν. »

para vite de cette figure. On se plut à attribuer à Plotin une puissance miraculeuse et des dons supérieurs à l'humanité, par lesquels il retournait contre leurs auteurs les maléfices magiques opérés contre lui. Un prêtre égyptien, peut-être cet Anébo auquel Porphyre adresse sa curieuse lettre [1], voulut évoquer dans le temple d'Isis à Rome le démon de Plotin, et quelle ne fut pas sa surprise et sa terreur quand au lieu d'un démon, il vit apparaître un Dieu, qu'il n'osa plus ni regarder ni interroger [2]. C'est par cette assistance surnaturelle que Porphyre lui-même explique le don qu'avait son maître de voir jusqu'au fond des cœurs des hommes, d'y lire leurs pensées les plus secrètes, de connaître leurs projets, leurs sentiments, leurs souffrances physiques et morales. Au moment où il va rendre l'âme, un serpent — le serpent est le symbole du génie, — qui se tenait depuis longtemps sous son lit, disparaît, pour ne plus se montrer, dans un trou de la muraille. Porphyre relève gravement ce fait : il semble qu'il y voit un symbole. En effet avec Plotin, c'est bien le génie de la Grèce, le génie de la civilisation, le génie de la philosophie même et de la science antique, qui disparaît et s'évanouit. Mais l'influence qu'il a exercée ne périt pas avec lui : on peut dire qu'elle dure encore. La pensée maîtresse et directrice de son système suffit à prolonger la vie de la philosophie jusqu'au moment où un acte de la tyrannie impériale vient fermer toutes les écoles. Iamblique comme Proclus ne vivent que de son esprit. Bien plus : la dogmatique chrétienne s'en inspire visiblement [3]. Les docteurs

[1] Cette pièce, reconstituée par Thom. Gale avec des fragments d'Eusèbe, de S. Cyrille, de S. Augustin et surtout d'Iamblique, a été publiée en 1857 par Parthey, dans son livre *Iamblichi de Mysteriis liber*.

[2] Porph., *V. Plot.*, 10. Conf. Procl., *Op. Cous.*, p. 198. On connaît la différence qui s'établit dans la mythologie savante avec précision entre les démons même bienfaisants et les dieux.

[3] S. Cyrille, S. Augustin, Théodoret, Basile (Jahn, 1838, *Basilius Magnus plotinizans*), l'auteur des écrits attribués à S. Denys l'Aréopagite (Engelhardt, 1826. *Diss. de Dion. Areop. plotinizante.* — Conf. F. Ch. Baur : *Dogmengeschichte*). S. Augustin dut sa conversion au

mystiques de la scolastique relèvent de lui; Fénelon, Bossuet lui-même, peut-être à leur insu, Leibniz, Schelling, Hegel, s'en assimilent, s'en approprient les idées, et malgré ce qu'il y a d'hyperbolique dans l'image, on peut répéter le mot d'Eunape : « Le feu allumé sur ses autels n'a perdu même aujourd'hui ni sa lumière ni sa chaleur, Πλωτίνου θερμοὶ βωμοὶ νῦν[1]. »

christianisme à la lecture des écrits des néo-platoniciens; il reconnaît lui-même l'affinité des deux doctrines (*de Civ. D.*, VIII, 5) : « Nulli nobis quam isti propius accesserunt », et il suppose que c'est par une fausse honte qu'ils ne se déclarent pas ouvertement chrétiens (*de Civ. D.*, X, 19) : « Pudet videlicet doctos homines ex discipulis Platonis fieri discipulos Christi. »

[1] Eunap., p. 12, ed. Boiss.

LA PSYCHOLOGIE DE PLOTIN

PARTIE PRÉLIMINAIRE

DIVISION DU SUJET ET ORDRE DES MATIÈRES

Il est certain qu'il est difficile de présenter une exposition systématique de la philosophie de Plotin. Hegel, qui reconnaît cette difficulté, en voit la cause dans l'idée même, dans la pensée fondamentale du système[1]. Je ne saurais, sur ce point particulier, partager son jugement. Malgré la confusion qui règne dans ses écrits, malgré l'impossibilité de les lier par un lien logique et d'en saisir le tout et l'unité, rien n'est plus clair ni plus simple que le principe de ce système et les conséquences rationnelles qui en découlent. Le désordre et l'obscurité ne sont que dans la forme extérieure et à la surface; mais on ne peut nier qu'ils suffisent pour rendre difficiles et l'intelligence de toutes les parties de la doctrine et surtout leur exposition claire et méthodique. Cela tient aussi aux habitudes de l'esprit moderne, élevé et formé à l'école de la scolastique. Les anciens, même Aristote, le plus grand classificateur de l'antiquité, ne conçoivent pas comme nous un système de philosophie sous la forme d'un tout organisé extérieurement comme intérieurement, dont

[1] Werke, ed. Berl., 1844, t. XV, p. 36.

les divers membres s'enchaînent par un lien logique visible, dont les parties se subordonnent les unes aux autres et sont toutes suspendues, même par l'exposition, à un principe unique et premier, un *primum et inconcussum quid*, posé à priori, et d'où les conséquences se déroulent, dans une succession ininterrompue de raisonnements jusqu'à une conclusion dernière et définitive, qui n'est que le principe même d'où l'on est parti, en vertu de cette règle dialectique que Plotin, loin de l'avoir ignorée, formule avec une force et une précision parfaites : τέλος ἅπασιν ἀρχή[1]. Platon, à qui cette forme systématique extérieure est aussi étrangère qu'à Plotin, y supplée, pour notre goût, par le sens de l'ordre esthétique et l'art de la composition et de l'organisation des idées. Ce sens a manqué complètement à Plotin, qui ne veut se soumettre à aucun joug purement littéraire, pas même à la discipline grammaticale. La philosophie de l'Un est sans doute parfaitement une en elle même; mais cette unité interne reste cachée, invisible; elle est présente partout, mais ne se réalise nulle part dans une forme sensible. Les cinquante-quatre mémoires ou traités où elle est exposée se présentent au lecteur comme une masse pour ainsi dire sphérique, ayant assurément un centre intérieur, un foyer de développement et d'expansion, mais n'offrant à la surface visible aucun point saillant qu'on puisse prendre plutôt qu'un autre pour un commencement ou pour la fin. On ne sait par où pénétrer dans le système compliqué où aucun fil ne guide la marche, et l'on ne prévoit pas par où l'on en pourra sortir. Les *Ennéades* semblent se succéder au hasard, et la tentative de Porphyre pour y mettre une espèce d'ordre n'aboutit à aucun résultat[2]. La division de la matière philosophique en logi-

[1] *Enn.*, III, 8, 6.

[2] Alcinoüs (Εἰσαγωγή, c. 36) parlant des écrits de Platon, dit : τὰ μὲν τεταγμένως εἴρηται, τὰ δὲ σποράδην καὶ ἀτάκτως. Ces derniers termes s'appliquent à toute l'œuvre écrite de Plotin : c'est la confusion et le désordre.

que, physique, éthique, déjà usitée dans les écoles n'est pas inconnue à Plotin, mais il dédaigne de faire usage de ces classifications symétriques, qui avaient sans doute à ses yeux peu de valeur. La dialectique est pour lui l'étude non des formes et des lois de la connaissance, mais des choses mêmes, c'est-à-dire une métaphysique, et la partie formelle, qui traite de la méthode et de la mise en œuvre des idées, est, à son avis, de peu de conséquence et appartient à une autre science que la philosophie et très inférieure à elle[1].

Dans l'état de désordre où se présente l'exposition originale du système, c'est un embarras réel pour l'historien et le critique de choisir un plan pour la sienne et spécialement de savoir par où il doit la commencer. Hegel, qui est très court et on peut le dire insuffisant, analyse d'abord la théorie de l'extase, et termine par celle de la chûte de l'âme[2]. Zeller commence par la doctrine de l'Être premier et finit par les opinions de Plotin sur la prière, la magie et la divination. Ritter, dont l'exposition est plutôt une critique souvent injuste qu'un résumé impartial, débute par la théorie de la connaissance et conclut par la physique qui aboutit, dit-il, chez Plotin, à la magie, comme sa morale à l'ascétisme. M. Jules Simon analyse en premier lieu la dialectique et en dernier lieu la théorie de la volonté. M. Vacherot suit encore un autre ordre : il ouvre son exposition par la théologie de Plotin et la ferme par la psychologie, et dans la psychologie par l'extase, par où Hegel commençait la sienne. Des différences si marquées prouvent manifestement que le philosophe ne s'est astreint ni dans la composition de ses ouvrages ni même dans la disposition des matériaux de son système à aucun principe architectonique. C'est, au premier

[1] *Enn.*, I, 3, 4. ἡ πραγματεία λογικὴ περὶ προτάσεων καὶ συλλογισμῶν. I, 3, 5. ἀκριβολογεῖσθαι δὲ ἑτέρᾳ δίδωσι τοῦτο ἀγαπώσῃ.

[2] Cette analyse ne parait pas faite sur le texte même : elle est empruntée, croit-on, à Buhle, *Lehrb. d. Gesch. d. Philosophie*, et à Tiedemann, *Geist. d. Specul. Philosophie.*

regard, un amas de constructions irrégulières, bâties au fur et à mesure des besoins de l'enseignement ou des caprices de l'imagination et de la pensée. Pour se retrouver dans ce dédale, chacun a choisi librement l'ordre qui lui a paru le mieux répondre à la logique interne du système; car il y en a certainement un. Plotin, théoriquement, ne le méconnait pas : il sait que la dialectique, qui est la partie la plus haute de la philosophie, si elle n'est pas la philosophie tout entière, dans son *mouvement* pour atteindre les vraies réalités, son objet, doit procéder *avec méthode*, et suivre *un ordre*, ὁδῷ χωρεῖ[1]. Quel est cet ordre? Celui de la nature, répond-il, τάξις κατὰ φύσιν, κατὰ φύσιν ἐπισκοπούμενος[2]. Mais comme il ne s'explique nulle part sur cet ordre naturel auquel doit se conformer la recherche philosophique, nous ne savons s'il entend par là l'ordre que prescrivent les lois formelles de la connaissance scientifique, ou l'ordre réel dans lequel procèdent et se succèdent les choses, objets de cette recherche qui doit le connaître et s'y conformer. Nous restons ainsi dans le même embarras ; il nous faut donc aussi faire choix d'un certain ordre non seulement pour la clarté de l'exposition, διδασκαλίας χάριν, mais parce qu'au fond n'en admettre aucun, pas même celui de Porphyre, ce serait mutiler et déformer le système, et en altérer la véritable essence. Car il est certain que Plotin, tout autant que Platon[3], qui est pour lui le chef du chœur, a eu le sens de l'unité intime et réelle des choses, s'il n'a pas eu le souci de la faire apparaître dans la forme externe de la science. Il y a plus : tous les néoplatoniciens qui s'inspirent de lui ont le vrai goût du système; ils cherchent à tout déduire d'un seul principe, par une série continue liée par les rapports de cause et d'effet, et l'on peut dire que, même en ce

[1] *Enn.*, I, 3, 5. ὁδῷ ἐπ'αὐτὰ πράγματα χωρεῖ.
[2] *Enn.*, V, 1, 10. A l'occasion de l'ordre des intelligibles : αὕτη γὰρ τάξις κατὰ φύσιν. *Id.*, IV, 7, 1. ὧδε ἄν τις μάθοι κατὰ φύσιν ἐπισκοπούμενος.
[3] Plat., *Rep.*, VI, 485. ψυχῇ μελλούσῃ τοῦ ὅλου καὶ παντὸς ἀεὶ ὀρέγεσθαι... θεωρία παντὸς μὲν χρόνου, πάσης δὲ οὐσίας. *Id.*, VII, 537. συνακτέον εἰς σύνοψιν... ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικὸς, ὁ δὲ μὴ, οὔ.

qui concerne la forme extérieure, ils sont les précurseurs de la scolastique et des scolastiques mêmes.

Si libre qu'on soit dans l'ordre à préférer pour l'exposition de la philosophie de Plotin, évidemment ce choix ne saurait être arbitraire : il dépend de la conception que chacun se fait du système de Plotin. Les uns, abusant des formes du style, du tour mystique des idées, des images mythologiques dont elles sont souvent revêtues, veulent considérer Plotin, moins comme un philosophe épris de l'amour de la vérité et de la science, qui se propose de découvrir les secrets de l'origine, de la nature et de la fin des choses, que comme un mystique inspiré, plongé dans l'intuition extatique et n'aspirant qu'à une union surnaturelle avec Dieu. La plupart et les plus autorisés des critiques estiment que la fin religieuse[1] ou du moins la vie morale pratique est l'idée directrice, la pensée maîtresse de tout le système. Je ne puis partager ce jugement; sans nier la profondeur et la sincérité de l'inspiration morale et religieuse de cette noble philosophie, je n'y vois, comme chez Platon et Aristote qu'une science, un effort de l'esprit pour satisfaire sa passion, son tourment de curiosité infinie, son désir et son espoir de résoudre, d'étudier au moins les éternels problèmes que l'homme se pose sur lui-même et sur le monde. L'idéalisme de Plotin, si absolu qu'il soit, a toujours et partout un caractère absolument rationnel. La vérité ne peut être trouvée que par la raison. Vouloir s'élever au-dessus de la raison, c'est tomber en dehors de la raison[2]. La philosophie est la connaissance rationnelle des choses, qui, dans leur vraie réalité, sont des intelligibles, des idées, dont la pensée est la vie même. Le philosophe est un homme amoureux de savoir[3]. Pour Plotin, comme pour Platon, Iris, ou la philosophie, est la fille de Thaumas ou de la curiosité et

[1] M. Jules Simon, *Hist. de l'Ec. d'Alex.*, t. I, p. 221 : « Plotin, regardant la spéculation philosophique comme une véritable prière ».
[2] *Enn.*, II, 9, 9. τὸ δὲ ὑπὲρ νοῦν, ἤδη ἐστὶ ἔξω νοῦ πεσεῖν.
[3] Plot., *Enn.*, I, 3, 3. ὁ δὲ φιλόσοφος... φιλομαθὴς ὤν.

de l'étonnement[1]. Tous les êtres aspirent à connaître; toute la vie de l'action, soit de l'action grave et sérieuse, soit de l'activité libre et désintéressée du jeu, est suspendue à une pensée et a pour but final une pensée[2]. Toute vie est une sorte de pensée, πᾶσα ζωὴ νόησίς τις[3]. Il s'agit en effet toujours de réaliser une Idée, fut-ce l'Idée du bien, qui est apparue à la conscience, c'est-à-dire à l'âme ou à la raison. Cela ne veut pas dire que la connaissance se suffise à elle-même. Dans la notion de la perfection divine, comme dans l'idéal de la vie humaine, la connaissance tient le second rang[4]. Ce n'est pas la pensée qui donne au bien sa valeur, mais le bien qui donne son prix à la pensée. La pensée et la vie ont une fin autre qu'elles-mêmes; on pense, parceque la pensée est un bien; on existe parce que l'existence est un bien[5]. Mais tout cela ne prouve pas que la philosophie n'est pas une science, et toutes ces vérités et celle-là même qu'il y a quelque chose au-dessus de la science, et que le bien seul est l'unique fin comme le principe unique des choses et des êtres, c'est la philosophie seule qui, en tant que science, nous l'apprend et nous le prouve.

Non-seulement la philosophie est pour Plotin une science, mais elle est pour lui, presqu'exclusivement la science de l'âme, c'est-à-dire une psychologie. La psychologie est à ses yeux le principe et le commencement de toute la science philosophique, parce que l'âme ou le principe pensant est l'unique organe de la connaissance. Puisque nous nous proposons

[1] Plat., *Theæt.*, 155, a. μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος τὸ θαυμάζειν· οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη, καὶ ἔοικεν ὁ τὴν Ἶριν Θαύμαντος ἔκγονον φήσας οὐ κακῶς γενεαλογεῖν. Arist., *Met.*, I, 2. διὰ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ τὸ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν. Conf. Clem. Alex., *Strom.*, II, p. 380. Cic., *de Nat. D.*, I, 3.

[2] *Enn.*, III, 8, 1. πάντα θεωρίας ἐφίεσθαι καὶ εἰς τέλος τοῦτο βλέπειν οὐ μόνον ἔλλογα ἀλλὰ καὶ ἄλογα.

[3] III, 8, 7.

[4] *Enn.*, V, 3, 11. ἔστιν ἐν δευτέρᾳ τάξει.

[5] *Enn.*, III, 8, 10. ὁ μὲν γὰρ νοῦς τοῦ ἀγαθοῦ, τὸ δ'ἀγαθὸν οὐ δεῖται ἐκείνου.

d'étudier et de connaître le reste des choses, nous devons d'abord chercher à connaître ce qui en nous cherche et connaît[1]. La psychologie est le centre, le foyer de la philosophie, parce que la connaissance de l'âme est la condition de la connaissance des deux mondes dont elle est la limite, entre lesquels elle est intermédiaire, le monde des choses dont elle est le principe, c'est-à-dire le devenir et le phénomène, et le monde des êtres véritables, des Idées, de l'Un, qui est son principe à elle-même[2]. C'est un précepte divin qui nous prescrit de nous connaître nous-même, de connaître notre âme en qui ces deux mondes se pénètrent et s'unissent en une seule vie. Non seulement l'âme est comme le point central de la série des êtres, mais elle est répandue partout; elle est présente en toutes les choses et dans le Tout[3]. Rien ne peut exister ni s'expliquer que par elle; il n'y a aucune chose qui ne participe d'elle[4]. Ce qu'on appelle la nature est une âme[5]. Les animaux et les végétaux participent à la vie, à l'âme, à la raison même[6]. Toute vie est une pensée[7]. Tout se porte avec désir vers la connaissance. L'âme est la matière de la raison et la raison la forme de l'âme[8]. L'animal est une idée[9]. La matière elle-même est une forme, une raison, une idée, quoique la dernière des idées et des formes[10]. Le temps est

[1] *Enn.*, IV, 3, 1. ζητεῖν τε τὰ ἄλλα καὶ εὑρεῖν βουλόμενοι, δικαίως ἂν τὸ ζητοῦν τί ποτε ἐστὶ τοῦτο ζητοῦμεν.
[2] *Id.*, IV, 3, 1. ὧν τε ἀρχή ἐστι καὶ ἀφ'ὧν ἐστι.
[3] *Id.*, IV, 4, 1.
[4] *Id.*, I, 8, 14. οὐδέν ἐστιν ὃ ἄμοιρόν ἐστι ψυχῆς.
[5] *Id.*, III, 8, 3. ἡ λεγομένη φύσις ψυχὴ οὖσα. La physique est la science de l'esprit dans la nature (III, 8, 1, 7). Si d'un côté la nature est opposée à l'esprit, de l'autre elle porte en soi des traces de l'esprit : elle en est une image. On y reconnait l'être, la causalité, la finalité, la bonté, la beauté, l'ordre, l'harmonie, l'unité enfin. Elle aspire même à la pensée. *Id.*, II, 9, 16. Celui qui ne sait pas voir la beauté dans la nature ne la verra pas dans le monde idéal, dont elle est l'image.
[6] *Id.*, III, 2, 7.
[7] *Id.*, III, 8, 7. πᾶσα ζωὴ νόησις. Leibn., *Corresp. avec Arnaud*, p. 636 : « Les phénomènes ne sont que des pensées ».
[8] *Id.*, V, 1, 3. νοῦ ὕλη ψυχή.
[9] *Id.*, VI, 7, 9.
[10] *Id.*, V, 6, 7; II, 7, 1; II, 8, 1.

la vie de l'âme considérée dans le mouvement[1] qui la fait passer constamment d'une forme d'existence à une autre. C'est cette activité transitive qui crée la succession, résultat de la procession de l'âme. Qu'est-ce que l'espace? Ce n'est pas la matière en soi, mais la matière déjà limitée; et qu'est-ce qui la limite, si ce n'est l'idée qui est dans l'âme? L'espace comme le temps est un résultat de la procession de l'âme[2]. L'astre est une manifestation de la raison, la terre a une âme qui sans appareil sensoriel voit et entend[3]. Dans la pierre une vie palpite, une âme sommeille[4]. L'action est une pensée et a pour fin la pensée[5]; le désir est une pensée; l'être est pensée; la pensée est l'être même[6]. La vie réelle, la vie vraie et parfaite consiste dans la nature pensante; toutes les autres formes de la vie sont inférieures et imparfaites. La vertu comme le bonheur consistent dans la pensée[7]. L'Un lui-même, le bien absolu, quoiqu'élevé au-dessus de l'être, de la vie et de la pensée, est rattaché à l'âme comme la cause est unie à son effet. Le monde est dans l'âme, l'âme est dans la raison, la raison est dans l'Un qui n'est qu'en lui-même, mais qui est lié à la raison comme le père est lié à son fils; car tout être parfait et complet engendre, par une nécessité de son essence, un produit semblable à lui-même, quoiqu'inférieur. Lorsque Plotin pose ce principe qu'il n'était pas possible, qu'il n'était pas conforme à la loi souveraine des choses que l'Un restât seul[8], il est clair qu'il le tirait de l'analyse psychologique de l'âme humaine, des intimes profondeurs de la conscience qui crie à l'homme qu'il n'est pas bon pour lui d'être seul. L'hypothèse

[1] *Id.*, III, 7, 12.
[2] *Enn.*, III, 7, 16 et 17. ἐν προόδῳ φαντάσεως.
[3] *Id.*, IV, 4, 26.
[4] *Id.*, IV, 4, 27.
[5] *Id.*, III, 8, 5. ἀνέκαμψεν ἡ πρᾶξις εἰς θεωρίαν.
[6] *Id.*, I, 4, 10. τὸ αὐτὸ νοεῖν καὶ εἶναι.
[7] *Id.*, I, 4, 3. τὸ εὐδαιμονεῖν... ἡ τελεία ζωὴ... ἐν ἐκείνῃ τῇ νοερᾷ φύσει. I, 2, 6. ἐν θεωρίᾳ ὧν νοῦς ἔχει.
[8] *Enn.*, IV, 8, 6. δεῖ μὴ ἓν μόνον εἶναι.

même d'une existence antéterrestre est également fondée sur une observation psychologique, et Plotin le reconnaît lui-même : « Parfois, dit-il, je m'éveille et sors pour ainsi dire de mon corps[1] ; *je reviens à moi-même* et me séparant de tout le reste, *regardant au dedans de moi*, j'y vois une beauté merveilleuse, je me sens devenir un avec le divin, et lorsque de l'intuition immédiate de cette vie commune avec le divin[2], je redescends à la réflexion, à l'observation raisonnée des phénomènes, je me demande comment je suis venu ici, comment mon âme est entrée dans ce corps.. .. et je ne vois d'autre réponse que d'admettre une existence antéterrestre de l'âme[3]. » Nous sommes donc en présence d'un idéalisme, d'un intellectualisme absolu.

La philosophie de Plotin est éminemment une psychologie, c'est-à-dire une théorie de l'âme considérée dans toutes ses fonctions, dans toutes ses relations à l'être, à la vie, à la pensée, à la perfection, à Dieu ; il est du moins admis par tous les critiques que la science de l'âme est le principe et la fin de la philosophie. Le lien intime qu'ont entr'elles les parties de la philosophie, surtout dans le système de l'unité absolue, nous obligeront sans doute de pénétrer dans toutes ; mais dès à présent nous sommes autorisés à commencer par la psychologie, qui, si elle n'absorbe pas la science entière, en est certainement l'élément le plus considérable et le commencement nécessaire[4].

[1] *Enn.*, IV, 8, 1. ἐγειρόμενος εἰς ἐμαυτὸν ἐκ τοῦ σώματος ; car la vie corporelle est un rêve.

[2] *Id.*, l. l. τὴν ἐν τῷ θείῳ στάσιν.

[3] M. Vacherot (*Hist. de l'École d'Alex.*, t. I, p. 385) dit bien la même chose : « La science de l'être n'est pour l'âme humaine que la conscience de sa propre nature. La psychologie se confond à une certaine profondeur avec l'ontologie ». Mais il n'a pas, dans son analyse critique, appliqué ce principe, sur lequel d'ailleurs tout le monde s'accorde. Steinhart (*Melet. Plot.*, p. 16) : « Nihil vero magis Plotinum occupavit, quam ut *animæ naturam* investigaret et exquireret ». Kirchner (*die Philos. d. Plotin*, p. 172). « Le point central, dans toute la hiérarchie des choses, est formé par l'âme, dans laquelle se touchent les idées et le phénomène, l'Un et la matière ». Zeller (t. V, p. 511). « Ihm nur daran gelegen ist, *die Seelischen Kraefte* im Sinnlichen zu erkennen ».

[4] Ce n'est pas seulement dans Plotin que la psychologie prend cette

Longin en juge ainsi ; car dans la lettre à Porphyre où il le prie de lui procurer des textes exacts et fidèles des ouvrages de Plotin, ce sont les traités de l'âme et de l'être qu'il réclame le plus instamment. On ne peut pas non plus considérer comme absolument insignifiant et négligeable dans la question le fait que la collection de Porphyre s'ouvre précisément par un livre qui traite de l'existence de l'âme et de la distinction de l'âme et du corps[1], c'est-à-dire par un traité de psychologie, où Plotin analyse la nature de l'être vivant en général et de l'homme en particulier.

Dans le résumé sommaire de ce livre nous allons trouver l'énumération de presque toutes les questions psychologiques, la division de la matière que nous avons à traiter et l'ordre dans lequel les parties doivent se succéder et s'enchaîner logiquement *Nous* constatons en *nous*, dit Plotin, des phénomènes de diverse nature ; des phénomènes de nature émotionnelle, de caractère affectif : ce qui prouve déjà que nous avons une âme, puisque l'expérience nous atteste que les corps, en tant

place prédominante, c'est dans toute l'école néo-platonicienne. La théologie d'Iamblique et de Proclus, sous ses formes métaphysiques ou mythologiques. n'expose que les rapports de l'être, de la raison et de la vie, ὄν, νοῦς, ζωή. L'un des ouvrages les plus importants d'Iamblique est un traité *Sur l'Ame*, cité par Priscien (*Solutiones*, *Op. Plot.*, ed. Didot, p. 551) : « Iamblichusque *de Anima* scribens », et par Simplicius (*de An.*, 67, b. m.) : Ἰαμβλίχῳ ἐν τῇ ἰδίᾳ περὶ ψυχῆς πραγματείᾳ. Stob., *Ecl.*, I, p. 790. On connaît le mot de Proclus (*in Alcib.*, ed. Cous., t. II, p. 2) : « La connaissance de soi-même est le principe de la philosophie de Platon », et pour Proclus, Platon, c'est l'École même et le système de Plotin. Quant à Porphyre, qui suit fidèlement les traces de son maître, les plus considérables et les plus nombreux de ses ouvrages sont des ouvrages de psychologie. On cite de lui (Suid., V) : 1. Cinq livres, περὶ ψυχῆς ; 2. Un mémoire à Boéthus le péripatéticien sur l'immortalité de l'âme ; 3. Un mémoire *contre Aristote* pour réfuter la définition de l'âme comme une entéléchie ; 4. Un traité *Des Facultés de l'âme* (Stob., *Ecl.*, I, 24, p. 826) ; 5. Un traité *Du libre arbitre*, περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν (Stob., *Ecl.*, II, 366) ; 6. Un traité *De la Sensation* (Nemes., *de Nat. hom.*, p. 80) ; 7. Un traité, cité par S. Augustin (*de Civ. D.*, X, 29), sous le titre : *De Regressu animæ*. En outre, de nombreux problèmes de psychologie étaient discutés dans les *Mélanges* du même auteur (Συμμικτὰ ζητήματα, Nemes., *De Nat. hom.*, p. 60).

[1] Pour Longin, V. Porph., *V. Plot.*, 19.

que corps, sont incapables d'éprouver ces sensations. Puisque nous observons en nous ces faits, il est clair que nous avons la faculté de les observer, d'en prendre connaissance : nous avons donc la conscience de tout ce système de faits psychologiques sensibles, συναίσθησις. Mais non seulement nous sentons, de plus nous pensons et nous connaissons que nous pensons. Nos pensées, dont nous avons conscience, sont de deux sortes : les unes discursives; les autres intuitives; nous avons donc, unis à notre âme, un entendement discursif, διάνοια, et une raison pure, νοῦς. Mais penser, c'est être, c'est l'être même. Donc nous sommes[1]. Cette conscience qui constate et observe en nous une vie affective et une vie intellectuelle, la pensée et l'être, reconnaît que le caractère commun des faits par lesquels se manifeste la vie complexe de l'âme, que leur marque essentielle est l'unité[2]; mais elle remarque qu'en nous, cette unité est imparfaite, dans la vie comme dans la pensée. Toute vie, toute pensée tend à l'organisation, et l'organisation tend à l'unité par la coordination ou la subordination des parties[3]; elles y aspirent, donc elles ne la possèdent pas et sentent qu'elles ne la possèdent pas. Dans le monde sensible comme dans le monde intelligible nous apercevons que l'acte de l'âme et l'acte de la raison ne sont pas parfaitement uns, et qu'ils le sont dans une certaine mesure. Pour amener la multiplicité, qui se manifeste ainsi partout, à une sorte d'unité même imparfaite, il faut évidemment un principe supérieur, directeur, χορηγόν[4], qui non seulement possède l'unité, mais soit l'unité même, et qui, de plus, par sa nature

[1] *Enn.*, I, 1, 1.

[2] *Enn.*, IV, 4, 18; VI, 9, 1. Conf. Arist., *Met.*, VIII, 3, 1043, b. 26. « L'unité, c'est l'être. »

[3] *Id.*, II, 3, 5. « Les organes de l'être vivant sont faits pour le tout qu'ils constituent. » *Id.*, II, 3, 7. « Dans un être animé par un principe unique et un, on peut juger d'une partie par une autre partie, parce que tout y est coordonné, σύνταξις μία. » Conf. *id.*, II, 3, 17.

[4] *Id.*, IV, 7, 3. δεῖ ἄρα τι εἶναι τὸ χορηγὸν τῆς ζωῆς. II, 3, 7. μίαν ἀρχὴν ἐν πολὺ ζῶον ποιῆσαι καὶ ἐκ πάντων ἕν.

et suivant une loi universelle, engendre un autre être semblable à lui-même, par conséquent un, mais inférieur et par conséquent d'une unité moins parfaite[1].

Nous avons dans ce résumé de la doctrine une indication suffisante encore qu'incomplète des parties constituantes de la philosophie de Plotin et de l'ordre dans lequel elles peuvent naturellement se succéder dans l'exposition. Cet ordre est d'ailleurs conforme aux principes méthodologiques de Plotin. C'est dans la science du premier principe, dit-il, que la philosophie s'achève[2]. Pour arriver à ce principe, il faut donc suivre une sorte de méthode ascendante, ἀναγωγή τις, qui fait monter l'esprit des choses inférieures, ἀπὸ τῶν κάτω, aux choses supérieures[3]. C'est cet ordre que nous allons suivre, aussi rigoureusement que possible, sans nous astreindre cependant à ne jamais nous en détourner, quand la clarté de l'analyse nous paraîtra l'exiger.

Nous exposerons donc, après quelques considérations préliminaires sur la philosophie en général, dans une première partie, la théorie de l'âme; — dans une seconde, la théorie des facultés de l'âme capable de connaître; — dans une troisième, la théorie de la raison intuitive; — dans la quatrième, la théorie de l'Un en nous et hors de nous, et nous rattacherons à cette partie les théories du beau et de l'art, du bien et des vertus, la théorie du bonheur et celles de la volonté, de la liberté et de la providence.

La philosophie est née du désir de savoir; elle est une science. Cette science a pour objets, comme la dialectique qu'elle embrasse, les principes, les formes, les espèces, les

[1] *Id.*, V, 1, 7. δεῖ πως εἶναι ἐκεῖνο τὸ γεννώμενον καὶ ἀποσώζειν πολλὰ αὐτοῦ καὶ εἶναι ὁμοιότητα πρὸς αὐτό... τέλειον ὄντα γεννᾶν ἔδει καὶ μὴ δύναμιν οὖσαν τοσαύτην ἄγονον εἶναι... ἀλλ'ἔλαττον ὂν εἴδωλον εἶναι αὐτοῦ. On ne conçoit la puissance que comme la puissance de créer, d'engendrer.

[2] *Id.*, V, 1, 1. *Id.*, I, 3, 1. περὶ τῆς ἀναγωγῆς.

[3] *Id.*, I, 3, 1. Il y a, il est vrai, « une seconde marche de la science, ἡ πορεία διττή, une marche descendante, qui part du premier principe; mais elle n'est bonne que pour ceux qui sont déjà arrivés au sommet de la science. »

procédés, les instruments et les règles de la connaissance[1]. Elle étudie les mouvements et opérations de l'âme, non seulement en tant que principe de la vie, mais encore en tant que principe de connaissance; elle constate ce que l'âme, en tant que raison, pose et ce qu'elle nie, ce qu'elle pose par le fait même qu'elle nie une autre chose; elle analyse les jugements d'identité et de contradiction que la raison forme par une intuition semblable à l'acte de la sensation[2]. Mais de plus elle se propose de connaître les choses mêmes, les êtres réels et vrais, les intelligibles, le bien ou Dieu qui est au-dessus de la pensée et de l'être. Elle étend en outre ses investigations sur la nature des choses et sur les mœurs des hommes[3]. La dialectique qui en est la partie la plus considérable est la forme de la raison, ἕξις, qui ne se contente pas d'avoir une opinion sur les choses; mais elle s'efforce, par une méthode rationnelle, de connaître l'essence de chaque être, sa différence et ses rapports de ressemblance avec les autres, le lieu qu'il occupe, s'il existe réellement, et dans ce cas quelles sont ses propriétés, de déterminer le nombre des êtres véritables et de ceux qu'on peut appeler non êtres, parce qu'ils diffèrent des êtres. Par la méthode de division, empruntée à Platon, elle distingue les idées, définit les choses, détermine les premiers genres des êtres; tantôt lie en une synthèse rationnelle les notions ainsi obtenues; tantôt au contraire les dissout par l'analyse[4]. Enfin elle contient, mais comme un art pratique, et aussi subordonné que l'écriture est subordonnée à la pensée, la logique, qui enseigne à manier les propositions et les syllogismes, par conséquent une théorie de l'erreur et de la vérité, vraie nourriture de l'âme[5].

[1] ὄργανα, κανόνες.

[2] *Enn.*, I, 3, 5. καὶ εἰ ἕτερα ἢ ταὐτὰ προσφερομένων ὥσπερ καὶ ἡ αἴσθησις ἐπιβάλλουσα. La phrase est obscure.

[3] *Id.*, I, 3, 5. περὶ τὸ ὂν... τὸ περὶ ἐπέκεινα τοῦ ὄντος... περὶ φύσεως... περὶ ἠθῶν ὡσαύτως θεωροῦσα.

[4] *Id.*, I, 3, 4. τὰ ἐκ τούτων νοερῶς πλεκοῦσα... καὶ ἀνάπαλιν ἀναλύουσα.

[5] *Enn.*, I, 3, 4. ἐν τῷ λεγομένῳ ἀληθείας πεδίῳ τὴν ψυχὴν τρέφει. Nous avons

De tous ces objets que la philosophie a la prétention de rechercher et de parvenir à connaître d'une connaissance scientifique et non conjecturale[1], il n'en est pas qui mérite mieux d'être étudié et connu que l'âme[2], et cela par beaucoup de raisons, mais surtout parce que c'est l'âme qui se pose tous ces problèmes et a l'ardent désir d'en trouver la solution. Il est donc nécessaire et conforme à la raison, εὐλόγως, avant de poursuivre aucune autre connaissance, de chercher à connaître la nature et l'essence de la puissance même de connaître. La connaissance de l'âme offre à celui qui l'a pu acquérir le spectacle le plus intéressant et le plus beau; car c'est lui-même qu'il connaît ainsi, puisque l'âme est l'élément essentiel de la nature humaine, l'homme vrai. La connaissance de soi-même c'est la connaissance de la nature de la pensée et du sujet pensant[3]; car en nous pensant nous-même, nous voyons assurément une nature pensante, ou alors nous serions dans l'erreur en affirmant que nous pensons[4]. Or quoi de plus beau que la pensée et plus digne d'être connu? Mais la connaissance de nous même nous mène plus loin et plus haut. Comme nous l'avons déjà dit, l'âme est placée à la limite et au point de contact des deux mondes, et la connaissance de l'âme nous permet de comprendre l'un et l'autre; car elle les renferme tous deux en soi. Elle nous ouvre l'intelligence de la nature et de la vie dont elle est le principe, et d'un autre côté, en se connaissant elle-même, l'âme ne pourra s'empêcher de demander d'où elle vient, et finira par le connaître[5].

La philosophie est ainsi la plus noble et la plus précieuse

là, sans appareil technologique, une division de la matière philosophique.

[1] *Id.*, I, 3, 4. ἐπιστήμῃ οὐ δόξᾳ... λόγῳ. *Id.*, I, 3, 5. ὁδῷ.

[2] *Id.*, IV, 3, 1. περὶ τίνος γὰρ ἄν τις μᾶλλον... εὐλόγως ἂν διατρίβοι ἢ περὶ ταύτης.

[3] *Id.*, IV, 3. 1.

[4] *Id.*, III, 9, 3.

[5] *Enn.*, VI, 9, 7. ὁ δὲ μαθὼν ἑαυτὸν, εἰδήσει καὶ ὁπόθεν.

des sciences : elle n'est pas la seule. Il en est d'autres inférieures, imparfaites et d'autant plus imparfaites qu'on veut les aborder sans le secours de la philosophie. Certaines lui servent d'initiation, d'introduction, comme les mathématiques, qui habituent l'esprit à penser les choses intelligibles et à concevoir une certitude ultra-sensible; d'autres en font partie, parce qu'elles la complètent et l'aident à réaliser sa fin, comme la théorie des arts et du beau. Il y a même un mouvement de l'âme qui paraît étranger au premier abord à la philosophie, mais qui, au contraire, bien dirigé, doit y être rapporté et y conduire : c'est l'amour, qui est toujours l'amour du beau et du bien, et est comme une aile puissante qui aide l'âme à s'envoler vers sa patrie céleste[1].

[1] *Enn.*, I, 3, 3. κἀκεῖ βαδιστέον τὴν ἄνω πορείαν.

PREMIÈRE PARTIE

CHAPITRE PREMIER

L'AME.

Nous[1] éprouvons des plaisirs et des chagrins; nous sommes sujets à des terreurs et capables d'actes de courage et d'audace; nous désirons certaines choses et nous avons des répulsions pour certaines autres; enfin nous sommes sujets à la souffrance. De qui ou de quoi ces états qu'atteste et observe en nous la conscience, sont-ils les états?

De ces phénomènes dont nous sentons le caractère passif, παθήματα, naissent en nous des opinions et des actions que nous rapportons à deux facultés : la raison discursive, ἡ διάνοια, et l'opinion, ἡ δόξα.

Enfin nous constatons en nous la présence de plaisirs purs, et de pensées pures; nous avons conscience qu'en nous il y a une puissance, quelle qu'elle soit, qui examine, étudie, analyse, discerne tous les phénomènes qui se passent en nous et qui nous pose la question de savoir si tous ces faits internes, actifs ou passifs, ἕξεις καὶ διαθέσεις, sont les phéno-

[1] Plotin dit presque toujours *Nous*, quoiqu'il emploie parfois aussi le mot *Moi;* par exemple : *Enn.*, VI, 5, 10. οὐδὲ ὅλον ἐγὼ, ὅλον δὲ καὶ σύ. Mais le sens est légèrement différent.

mènes d'un seul et même sujet, ou si les uns se ramènent à tel sujet, les autres à tel autre, et quels ils sont ou quel il est[1].

Il y a plusieurs hypothèses possibles. Ce qui sent et pense en nous peut être l'âme et l'âme seule; ou bien l'âme se servant de son corps; ou bien encore une troisième chose composée des deux autres; et dans cette dernière hypothèse on peut se demander si ce qui pense en nous est le composé même, dans son tout indivis, μῖγμα, ou seulement l'un des éléments du composé, différent du mélange même.

Il ne faut pas nous dissimuler que ce sont là des questions bien obscures et difficiles à résoudre, et qu'il y a peu d'espoir d'arriver à les résoudre toutes d'une manière qui ne laisse prise à aucun doute; mais il faut considérer que, vu leur gravité et leur importance, ce serait encore un profit pour nous si nous parvenions à dégager, parmi ces problèmes, ceux qui n'ont pas encore été résolus et ceux qui ne sont pas susceptibles de l'être[2].

Nous commencerons par les questions relatives à la sensation, parce que tous nos états de conscience, τὰ πάθη, ou sont des sensations, ou sont nécessairement accompagnés de sensation[3]. D'ailleurs tous les hommes exercent leurs sens avant l'intelligence; ils sont donc contraints, par la nature même, d'accorder tout d'abord leur attention aux faits de l'ordre sensible[4].

Supposons donc d'abord que le principe de nos sensations et de nos pensées soit une âme et l'âme seule[5]. Mais qu'est-ce que l'âme, et devons-nous l'identifier avec le corps dans le

[1] *Enn.*, I, 1. 1 et 2. Toutes ces questions constituent le problème psychologique par excellence; elles naissent d'un fait donné, du fait de conscience qui se pose lui-même : nous sentons et nous pensons. Mais qu'est-ce qui sent et pense en nous? C'est ce que Plotin va rechercher par la plus pure méthode psychologique, l'analyse et l'observation des faits.

[2] *Enn.*, IV, 3, 1. δεῖ... κέρδος ἔχειν εἰδέναι τὸ ἐν τούτοις ἄπορον.

[3] *Id.*, I, 1, 1.

[4] *Id.*, V, 8, 1.

[5] *Id.*, I, 1, 2. πρῶτον δὲ ψυχὴν ληπτέον.

quel elle se trouve? N'oublions pas que si nous voulons connaître la vraie nature d'une chose quelconque, de l'âme en particulier, il faut l'examiner dans sa pureté, dans son état de développement entier et parfait, et non dans les origines, dans les commencements incertains, troubles et obscurs[1].

La conscience reconnaît en nous deux choses, l'une qui se sert de l'autre comme d'un organe, à la façon de l'ouvrier qui se sert de ses outils, qui fait servir cet organe à ses desseins, lui commande et s'en fait souvent obéir; l'autre qui est précisément cet instrument, souvent docile, parfois rebelle aux ordres et aux volontés de la première. Si l'on accorde cette distinction, on est forcé de reconnaître que ces deux choses sont des essences non seulement distinctes, mais séparées, comme l'ouvrier est essentiellement différent et séparé de ses outils des états desquels il n'a nulle conscience[2]. Si donc nous appelons âme ce qui en nous commande, corps ce qui en nous obéit, nous devons reconnaître que nous avons une âme et un corps distincts et séparés par leur essence propre et respective; et nous devons déjà comprendre, par l'observation de ces faits, comment l'âme n'a pas et ne peut pas avoir conscience des états de son corps. Si en effet on conçoit qu'un corps peut transmettre à un autre corps ses propriétés et qualités, parce qu'ils ont, en tant que corps, une essence commune, on ne conçoit pas comment le corps pourrait transmettre une partie de son essence à une âme dont il est différent par essence. Mais cependant c'est un fait de conscience que les états du corps arrivent jusqu'à l'âme : comment cela peut-il se faire[3]? C'est que cette séparation n'est pas primitive et naturelle, et qu'elle n'est jamais parfaite et complète. Elle est le fait de la purification que la philosophie opère; car c'est

[1] *Enn.*, IV, 7. 10. δεῖ δὲ τὴν φύσιν ἑκάστου σκοπεῖν εἰς τὸ καθαρὸν αὐτοῦ ἀφορῶντα.

[2] *Enn.*, I, 1, 3. τὸ μὲν εἶναι τὸ χρώμενον, τὸ δὲ ᾧ χρῆται χωρίς ἐστιν ἑκάτερον· χωρίζει γοῦν ὁ τὸ χρώμενον διδούς.

[3] *Enn.*, I, 1, 3. πῶς ἀπὸ τοῦ σώματος εἰς αὐτὴν ἥξει τὰ πάθη.

la philosophie qui donne à l'âme le véritable pouvoir de se servir du corps, c'est-à-dire de se séparer de lui[1].

Il y a donc lieu de se demander ce qu'était l'âme avant cette séparation, avant cette purification : était-elle mêlée au corps, et si elle était mêlée au corps, en quoi précisément consistait ce mélange? Était-ce une sorte de fusion, de pénétration intime des deux essences, κρᾶσίς τις? Ou bien l'âme formait-elle avec le corps une sorte de tissu où les deux éléments étaient seulement entrelacés l'un avec l'autre? Était-elle une forme inséparable du corps, ou au contraire une forme n'ayant avec le corps qu'un simple contact, comme le marin avec son vaisseau, par suite une forme séparable entièrement du corps? Était-elle en partie liée indissolublement avec le corps, en partie séparable? Enfin l'âme ne serait-elle pas une espèce de corps, quoique différente de son propre corps?

Toutes ces questions déjà nombreuses n'épuisent pas le problème psychologique; car on peut encore, étant donnée l'existence de l'âme séparée du corps, on peut rechercher si en elle l'essence est distincte de la substance[2]. Dans cette hypothèse elle est un composé, σύνθετον, et l'on peut alors, sans absurdité, dire que c'est l'âme qui éprouve toutes les affections et états que nous avons énumérés, toutes les dispositions et habitudes du corps; car s'ils n'arrivent pas à sa substance, ils peuvent arriver à son essence, c'est-à-dire à ses facultés et activités[3]. Mais si au contraire l'âme ne fait qu'un avec son essence, elle est une forme pure, incapable de subir ces modifications quoiqu'elle puisse les imprimer au corps, c'est-à-dire à un être différent d'elle-même. Elle ne connaîtra ni la crainte ni la confiance, ni le désir, ni la tristesse, ni la

[1] *Enn.*, I, 1, 3; I, 2, 5.

[2] *Enn.*, I, 1, 2. πότερον ἄλλο μὲν ψυχὴ, ἄλλο δὲ ψυχῇ εἶναι.

[3] Dans un passage qu'il cite comme de Plotin, mais que nous ne retrouvons pas dans les *Ennéades*, Michel Psellus (*de Omnif. Doctr.*, § 28) dit : εἰ δὲ ἔρχεται (τὰ πάθη τοῦ σώματος), οὐκ εἰς τὴν οὐσίαν αὐτῆς ἔρχεται, ἀλλ' εἰς τὰς δυνάμεις καὶ ἐνεργείας.

joie; elle sera étrangère à la sensation, n'aura sur les objets sensibles ni idée, ni opinion, ni représentation. On pourra même se demander si on peut lui attribuer la pensée, νόησις, si souvent liée à la sensation. L'âme, en tant que forme pure, possédera en elle-même une activité innée et immanente, συμφυής ἐνέργεια, que la raison constate en elle. Alors nous devrons sans hésiter lui attribuer l'immortalité, parce que l'immortel est précisément ce qui n'est sujet à aucune modification passive, ἀπαθές, ce qui peut donner sans rien recevoir ou du moins sans rien recevoir que de principes supérieurs et plus parfaits, dont il n'est pas réellement séparé. Enfin si l'âme est distincte du corps, lui est-elle antérieure dans l'existence, ou existe-t-elle en lui de façon à former avec lui ce qu'on appelle l'animal, le vivant, τὸ ζῶον[1] ?

Reprenons ces questions, et d'abord celle de savoir si l'âme n'est pas elle-même une espèce de corps.

L'expérience sensible nous montre, et la raison nous prouve que la nature du corps est d'être composé, συγκείμενον, étendu, divisible, changeant et périssable, sujet à la décomposition et à la corruption; il n'est jamais véritablement un; les éléments qui le composent s'altèrent, se transforment, se détruisent les uns les autres; même un corps simple se décompose en forme et matière. Le corporel ne peut pas être un parce qu'il est nécessairement dispersé dans l'espace, que ses parties sont en dehors les unes des autres, et que l'espace occupé par l'une d'elles ne peut pas être rempli par une autre.

Par ces conditions nécessaires de son existence, le corps ne peut expliquer et causer ni la vie ni la pensée, dont la condition absolue d'existence est l'unité. Le plus simple des corps est encore par essence composé au moins de deux éléments : tel sera donc le corps dont on veut faire une âme. Maintenant si de ces deux éléments un seul possède la vie,

[1] *Enn.*, I, 1, 3. εἴτε πρὸ τούτου εἴτε ἐν τούτῳ,

seul il est l'âme, et on se demande à quoi sert l'autre. Si l'on suppose au contraire que chacun d'eux possède la vie, on se demande pourquoi, puisqu'un seul suffirait. Quelle sera la nature de ces éléments ou de cet élément, eau, terre, feu ou air ? Ils sont tous également inanimés, et lorsqu'ils deviennent animés, ils n'ont qu'une *animation*, une vie d'emprunt. Il faudra donc dire qu'une certaine combinaison, une certaine agrégation d'éléments sans vie, sans raison, sans âme, engendre la vie, l'âme et la raison [1]. Il est vrai qu'il y a des philosophes qui soutiennent qu'il n'y a rien là d'impossible; mais même en acceptant cette hypothèse, il faut toujours admettre un principe, une force, qui amène ces éléments multiples et divers à l'ordre, τὸ τάξον, et qui produise le mélange, τῆς κράσεως αἴτιον ; or ce principe aura le rang, la dignité et la nature d'une âme incorporelle ; car tout corps est produit par une raison incorporelle, s'ajoutant à une matière.

Le caractère distinctif et spécifique de l'être vivant, c'est la sympathie, ὁμοπάθεια, c'est-à-dire le fait que toutes les parties d'un être ressentent, d'une cause qui agit sur l'une d'elles, une impression commune. Cette sympathie n'est autre chose que l'unité, ou son effet immédiat [2]. Or jamais la juxtaposition, παράθεσις, ne produit une telle sympathie ; jamais l'unité, jamais la sympathie ou la communauté d'impressions senties ne pourra naître de corps qui, par nature, ne sentent pas et sont incapables d'être uns [3]. Si l'âme est le principe de la vie et de la pensée, il faut qu'elle soit sympathique à elle-même, et pour être sympathique à elle-même, il faut qu'elle

[1] *Enn.*, IV, 7, 1 et 2. ἡ σύνοδος πεποίηκεν ζωήν... ἀδύνατον συμφόρησιν σωμάτων ζωὴν ἐργάζεσθαι καὶ νοῦν γεννᾷν τὰ ἀνόητα.

[2] On reconnaît le principe stoïcien défini par Alexandre d'Aphrodisée (*de Mixt.*, 141) : ἡνῶσθαι μὲν ὑποτίθεται τὴν σύμπασαν οὐσίαν πνεύματός τινος διὰ πάσης αὐτῆς διήκοντος, ὑφ'οὗ συνάγεταί τε καὶ συμμένει καὶ συμπαθές ἐστιν αὑτῷ.

[3] *Enn.*, IV. 7, 3. εἰ δέ τις μὴ οὕτως... λέγοι... καὶ ὁμοπαθείᾳ ἐλέγχοιτ'ἂν καὶ τῇ παραθέσει μη διόλου δὲ γινομένου ἑνὸς οὐδὲ συμπαθοῦς ἐξ ἀπαθῶν καὶ μὴ ἑνοῦσθαι δυναμένων σωμάτων. Conf. *Enn.*, II, 7, 1 ; IV, 2, 2 ; IV, 5, 1 ; IV, 4, 40 ; IV, 5, 3 ; II, 9, 7.

ait une nature différente de celle des corps. Le corps même ni aucune grandeur ne s'explique par la simple juxtaposition des parties ; il faut une force qui les lie et les forme en un tout et les y maintienne[1]. Nous avons dit que le corps le plus simple est toujours composé de forme et de matière ; mais la matière, qu'est-elle donc ?

Sans entrer encore dans l'analyse de la notion toute métaphysique et profondément obscure de la matière, disons ici que la matière est quelque chose de simple par essence, et qu'elle est dépourvue de toute forme et qualité[2]. Elle n'a pas par elle-même ces formes et qualités qu'on observe dans les corps : il a donc fallu que quelque cause les lui donnât. Que sera-ce ? la forme ? mais la forme n'est pas le corps ; elle n'est qu'un élément de ce composé. Donc l'âme ne saurait être un corps, puisque le corps même n'existe que par la forme.

On a, il est vrai, soutenu que l'âme n'est pas une substance, οὐσία, qu'elle n'est qu'un certain état passif de la matière, πάθημα τῆς ὕλης : mais d'où donc, et par qui cette modification qui donne une forme à la matière lui a-t-elle été apportée ? Certes ce n'est pas la matière même, sans forme et sans vie, qui s'est donné la vie et la forme. Il y a donc quelqu'autre chose qui, modifiant la matière et les éléments matériels, leur imprime un mouvement ordonné, qui soit ainsi l'agent directeur de la vie, τὸ χορηγὸν τῆς ζωῆς ; or ce principe est nécessairement différent des éléments qu'il gouverne ; il est extérieur et supérieur à toute nature corporelle, puisqu'aucun corps ne saurait ni devenir ni subsister par lui-même. La matière qui entre dans la constitution du corps le rend,

[1] *Enn.*, IV, 7, 3. Cependant, c'est par la simple juxtaposition que Hœckel (*Création naturelle*, p. 297) explique la formation et le développement des êtres vivants, comme la formation et l'accroissement des cristaux. Plotin ne conçoit la formation des uns et des autres que par une force hétérogène qui lie les molécules matérielles en un tout, les y maintient et leur donne aussi une figure et une limite.

[2] *Enn.*, II, 4, 8. ἄποιος, ἁπλοῦν καὶ ἕν τι τῇ αὐτῆς φύσει. *Id.*, IV, 7, 3. ὕλη γὰρ ἄποιον.

comme elle-même, essentiellement changeant et fluide, et le conduirait vite à sa destruction, quand bien même on donnerait le nom d'âme à l'un de ses éléments matériels. Cette âme étant, dans l'hypothèse, un corps, éprouverait le même sort que tous les corps ; on pourrait même dire qu'il n'y aurait pas de corps ; il n'y aurait plus qu'une matière constamment en mouvement, sans direction, sans forme, puisqu'on aurait éliminé la force qui peut les lui donner. Il y a plus : la matière même n'existerait pas si on la considère comme l'unique élément des choses ; car, nous le verrons, elle suppose encore une sorte de forme informe. En tout cas le monde se perdrait dans le néant, s'il avait pu naître. On ne résout rien des difficultés inhérentes à ce sujet, en se contentant, par l'imposition arbitraire d'un nom, de donner en apparence la fonction ordonnatrice, régulatrice [1] d'une âme à un corps quelconque, air ou pneuma ; car lui-même ne peut arriver à posséder son essence, qui suppose une unité permanente, en l'absence d'une force différente, qui rassemble et contienne ses éléments, qu'un rien disperse et dissipe. L'assistance même de cette force ne peut lui donner une unité réelle et durable, parce qu'il ne la tient pas de lui-même [2]. A quelque corps que l'on confie le tout, puisque tous les corps sont divisibles et divisés, le tout deviendra nécessairement la proie d'un mouvement qui, privé de direction et de raison, le divisera et l'emportera au hasard. Quel principe d'ordre, quelle intelligence peut-on imaginer dans un pneuma, qui a besoin lui-même de recevoir d'un autre principe ces facultés et ces puissances ? Si l'on admet l'existence d'une âme, c'est-à-dire d'un principe incorporel qui fait concourir toutes les parties d'un tout à sa fin, à l'ordre, à l'unité, tout s'explique et le monde et chaque être vivant. Si vous supprimez ce principe par la pensée, les éléments des êtres ne peuvent plus eux-mêmes

[1] τάξιν.
[2] *Enn.*, IV, 7, 3. τὸ ἑνὶ εἶναι ἔχοντι οὐ παρ'αὑτοῦ.

exister : à plus forte raison exister dans l'ordre, condition de toute essence durable. Cela est si vrai que ceux mêmes qui soutiennent cette doctrine sont contraints d'admettre une espèce d'âme, quelque chose d'antérieur ou de supérieur au corps, d'imaginer un pneuma ἐννοῦν, un feu qui est intellectuel, νοερὸν πῦρ. Ils paraissent chercher dans ce pneuma, qui est de l'air, un substrat tendu, un lieu, un fondement corporel pour y édifier l'âme, tandis qu'en réalité c'est dans les puissances de l'âme que sont jetées les fondations du corps[1]. S'ils croient que l'âme et la vie ne sont autre chose que le pneuma, pourquoi ajoutent-ils au mot une différence spécifique, un πὼς ἔχον ? N'est-ce pas avouer qu'il y a dans le corps une puissance active autre que le corps ? Car tout pneuma n'est pas une âme ; il y a mille pneumas ἄψυχα. Il n'y a donc que le pneuma πὼς ἔχον qui soit ou puisse être une âme ; mais cette manière d'être du pneuma est-elle un être ou n'en est-ce pas un ? Si ce n'en est pas un, si ce n'est rien, l'âme n'est plus que le pneuma tout seul ; le πὼς ἔχον est un mot vide, et alors l'âme, comme Dieu, ne sera que matière. Si, au contraire, cette manière d'être, ἡ σχέσις, est un être réel, τῶν ὄντων, différent de la matière et du substrat, immatériel, quoique engagé dans la matière, ce ne peut être qu'une raison, λόγος, contenant les puissances et les actes, résidant dans une âme, émanant des Idées, dont elle est une image[2]. Si l'âme doit posséder les puissances nécessaires pour expliquer les phénomènes de la vie, de la sensation et de la pensée, elle ne peut être un corps. Chaque corps n'a qu'une propriété essentielle et ne peut communiquer que celle qu'il possède : le feu ne peut communiquer le froid. L'âme au contraire produit des effets différents chez les êtres animés différents et même des effets contraires chez le même être[3]. Le corps n'a qu'une direc-

[1] *Enn.*, IV, 7, 4. δέον ζητεῖν ὅπου τὰ σώματα ἱδρύσουσιν, ὡς ἄρα δεῖ ταῦτα ἐν ψυχῆς δυνάμεσιν ἱδρύεσθαι.
[2] *Enn.*, II, 4, 3 et 12 ; IV, 7, 4. ἑτέρα φύσις.
[3] *Enn.*, IV, 7, 4.

tion et une direction fatale dans son mouvement; l'âme a des directions infiniment multiples et diverses, dues sans doute à des déterminations volontaires et à des raisons séminales; mais ni les unes ni les autres, diverses et contraires, n'appartiennent à un corps ; car ce corps quel qu'il soit n'a jamais qu'une propriété constitutive de son essence et encore on ne peut concevoir qu'il possède cette essence qu'en la ramenant à une raison, à une idée, λόγος.

Le corps vivant croît; qu'est-ce qui le fait croître ainsi, dans un temps déterminé et jusqu'à une certaine mesure déterminée? Ce qui croît n'est pas le principe actif de sa propre croissance ; dira-t-on que ce principe est quelque chose d'enveloppé, de contenu dans la masse matérielle ? Mais si cette âme qui opère la croissance du corps est corps elle-même, elle croîtra nécessairement, en tant que tel, par l'addition de parties similaires qui seront âmes ou non ; si les parties assimilées sont des âmes, d'où viennent-elles? Comment s'introduisent-elles dans la première et s'y agrègent-elles? Si elles sont inanimées, ἄψυχα, comment deviendront-elles animées, comment ne feront-elles qu'un avec la première[1]? Cette agrégation de molécules qu'on veut appeler âme perdra, comme le reste de notre corps, des parties et en gagnera de nouvelles : que deviendra l'unité du tout[2]? Or sans l'unité et l'identité du sujet, comment expliquer les faits de la mémoire, par exemple? Comment, si notre âme change en sa substance et ne reste pas identique à elle-même, comment connaîtrons-nous par elle ce qui est à nous, c'est-à-dire nous-même? la conscience de soi ou de la personnalité a pour condition l'identité du sujet, comme la conscience des phénomènes ou de l'individualité a pour condition son unité[3].

Si l'âme est un corps, elle sera divisible en parties multi-

[1] *Enn.*, IV, 7, 5. πῶς.,. ἓν ἔσται.
[2] *Id.*, IV, 7. 5. οὐδὲν δὲ ἔσται τὸ αὐτό.
[3] *Enn.*, IV, 7, 6. πῶς οὖν ἡμῖν αἱ μνῆμαι; πῶς δὲ ἡ γνώρισις οἰκείων οὐδέποτε τῇ αὐτῇ ψυχῇ χρωμένων.

ples dont chacune ne sera pas identique au tout : ce qui est le privilège des natures incorporelles. Si elle est un corps, elle aura une grandeur déterminée, constitutive de son essence ; si donc elle perd quelqu'une de ses parties, et en tant que corps elle ne peut manquer d'en perdre, elle perdra de son essence et cessera en partie d'être âme. Si l'on objecte que dans les choses qui ont une grandeur, la diminution de la quantité ne les empêche pas de garder identique leur qualité, il faut répondre qu'en tant que corps, en tant que *quantum*, ποσόν, la chose est devenue réellement différente de ce qu'elle était ; si elle reste la même, c'est par sa qualité, τῇ ποιότητι, différente en essence de la quantité. Mais alors l'âme n'est plus conçue comme un corps.

Poursuivons l'analyse des conséquences qu'a cette hypothèse. Chaque partie, et chaque partie d'une partie dans le même corps, constituera-t-elle une âme telle que l'âme du tout ? Si l'on soutient qu'il en est ainsi parce que la quantité ne constitue pas la qualité et l'essence, c'est renoncer à l'hypothèse, à savoir que l'âme est une grandeur déterminée. De plus nous avons conscience que l'âme, quelle qu'en soit la substance, est tout entière dans tout le corps qu'elle anime : or il est contradictoire à la notion du corps qu'il soit tout entier présent en plusieurs points séparés de l'espace, et qu'il ait des parties identiques à son tout. Si l'on ne veut pas que chaque partie soit une âme, l'âme se composera de parties inanimées[1]. Si l'âme est une grandeur déterminée, que cette grandeur diminue ou qu'elle augmente, dans les deux cas, il n'y aura plus d'âme ; et cependant nous savons par expérience que d'une seule semence, dans le phénomène de la conception, naissent deux êtres et même un plus grand nombre dont chacun est un tout : ce qui prouve que partout où la partie est identique au tout, le principe de la chose produite est au-dessus de la quantité et étranger à l'essence de

[1] *Enn.*, IV, 7, 5. ἐξ ἀψύχων ψυχὴ αὐτοῖς ὑπάρξει.

la quantité[1]. C'est à cette condition seule que le changement de quantité n'altère pas l'identité de l'essence, de l'être, parce qu'alors l'être n'a pas besoin, pour être ce qu'il est, ni d'une masse ni d'une quantité quelconque, et que son essence est quelque chose de tout différent. L'âme donc et les raisons qu'elle contient et produit ne sont pas des quantités.

Si l'âme était un corps, ni la sensation ni la sensibilité, ni la vie morale ni la vie intellectuelle ne seraient possibles. Prenons le phénomène de la sensation : l'objet sensible doit être senti dans son tout et dans son unité, et il ne peut l'être qu'à la condition que le sujet sentant soit un et identique à lui-même. Même si plusieurs sens nous apportent leurs impressions diverses, même si plusieurs qualités différentes coexistent dans un seul et même objet, il faut que le sujet qui les perçoit soit un pour qu'elles puissent s'y réunir comme dans un centre commun, ainsi que les rayons d'un cercle dispersés à la circonférence s'unissent au centre. Autrement comment pourrions-nous percevoir les différences des choses, si le sujet était divisé en parties séparées les unes des autres, comme le sont par nature les parties d'un corps ? Une partie de l'âme percevrait une chose ; une autre partie une chose différente du même objet; il n'y aurait rien en nous qui pût en percevoir le tout, c'est-à-dire qui pût réellement percevoir l'objet, car l'objet sensible est un tout[2]. Ainsi ni la perception du tout ni la perception des différences n'est possible que si l'âme possède par essence l'unité et l'identité, qui par essence ne peuvent appartenir à un corps. Donc l'âme est un incorporel.

Si l'âme était un corps, la sensation ne pourrait être qu'une impression matérielle faite sur elle, semblable à l'impression faite par un cachet sur une cire molle. Mais dans l'hypothèse

[1] *Enn.*, IV, 7, 5. ἄποσον δὲ εἶναι τοῦτο δεῖ ἐξ ἀνάγκης.

[2] *Enn.*, IV. 7, 6. ἓν αὐτὸ δεῖ εἶναι καὶ τῷ αὐτῷ πάντὸς ἀντιλαμβάνεσθαι... δεῖ τοίνον τοῦτο ὥσπερ κέντρον εἶναι... εἰς ἓν καὶ τὸ αὐτὸ (συνδραμεῖται). Conf. Arist., *de Anim*,, III, 2.

où ce corps psychique est liquide, comment ces impressions pourraient-elles prendre et surtout garder une forme? Le suppose-t-on solide? Comment les impressions dernières ne couvriraient-elles pas et n'effaceraient-elles pas les plus anciennes?

L'analyse des phénomènes de sensibilité nous conduit à la même conclusion : l'âme est un incorporel. La douleur dont le siège est dans un organe déterminé, le bout du doigt, par exemple, est sentie par ce que les Stoïciens appellent le principe dirigeant, τὸ ἡγεμονικόν, et partagée par l'âme tout entière[1]; la douleur est dans le doigt, la sensation de la douleur dans l'ἡγεμονικόν. Comment cela peut-il se faire? Ces philosophes, qui définissent les sens des *pneumas* tendus de l'ἡγεμονικόν aux organes, répondent que le phénomène s'explique par la transmission continue de proche en proche, διαδόσει. Le pneuma psychique qui est dans le doigt, éprouve d'abord l'impression douloureuse; celle-ci se transmet d'une partie à l'autre de la masse matérielle jusqu'à ce qu'elle arrive à l'âme. Si donc la première partie affectée, τὸ πρῶτον πονοῦν, a eu la sensation de cet état, la seconde en aura une autre, la troisième de même et ainsi de suite. Il y aura ainsi à la suite d'une seule douleur un nombre infini de sensations que l'âme éprouvera toutes, mais en dernier lieu et en y ajoutant la sienne propre; or ce n'est pas là ce que nous éprouvons en réalité. De plus chacune de ces sensations ne sera pas la sensation, la conscience de la douleur du doigt, mais de la douleur de la partie immédiatement antécédente; car une partie quelconque de la masse corporelle ne peut pas connaître un état éprouvé par une autre partie, parce que les parties dont elle se compose sont distinctes et séparées, *partes extra partes*. On peut à toute force concéder que l'âme sentira une douleur, mais ce ne sera pas la douleur du doigt. Pour que cette

[1] *Enn.*, IV, 7, 7. τὸ ἡγεμονοῦν αἰσθάνεται καὶ ὅλη ἡ ψυχὴ τὸ αὐτὸ πάσχει... ἡ μὲν ὀδύνη περὶ τὸν δάκτυλον δήπουθεν, ἡ δὲ αἴσθησις τοῦ ἀλγεῖν... περὶ τὸ ἡγεμονοῦν.

sensation se produise, il faut que le sujet sentant soit partout, et partout identique à lui-même, αὐτὸ τὸ αἰσθανόμενον ἑαυτῷ τὸ αὐτὸ εἶναι, que l'âme soit ainsi tout entière à la fois au siège particulier de la douleur et dans le corps entier. Mais cette identité, cette indivisibilité est tout ce qu'il y a de plus contraire à l'essence des corps[1].

Ces propriétés étrangères par essence à la nature des corps sont encore plus nécessaires à l'acte de penser qu'à l'acte de sentir. Dans la sensation, l'âme prend connaissance des objets sensibles en se servant des organes corporels[2]. Si l'on ne veut pas, comme les Stoïciens, confondre la pensée avec la sensation, il faudra dire que la pensée est une connaissance que l'âme acquiert sans se servir du corps. Dans ce cas il est clair que ce qui pense n'est pas corps.

La sensation a pour objet les choses sensibles, la pensée, les intelligibles. Si l'on n'accepte pas cette distinction, si l'on croit que la pensée exige l'intervention active des organes, on ne niera pas du moins que nous avons des notions de choses purement intelligibles et sans étendue matérielle. Comment donc un sujet étendu pourra-t-il penser une chose non étendue et sans grandeur, un sujet divisible, un objet indivisible? Faut-il imaginer dans ce sujet divisible une partie indivisible, une seule? car cela suffit pour que l'objet puisse être touché, et il n'est pas nécessaire pour le toucher que le sujet s'y applique tout entier. Mais alors ce qui réellement pensera, ne sera pas corps, puisqu'on le suppose indivisible. Si l'on objecte que les pensées ne sont jamais que les pensées de formes engagées dans la matière, on peut répondre que ces formes sont séparées des corps dans la pensée et

[1] *Enn.)* IV, 7, 7(

[2] *Enn.*, IV, 7, 8. τὸ αἰσθάνεσθαί ἐστι τὸ σώματι προσχρωμένην τὴν ψυχὴν ἀντιλαμβάνεσθαι τῶν αἰσθητῶν. Plotin donne (IV, 4, 23) une définition un peu différente : La sensation est la connaissance, ἀντίληψις, des choses sensibles par l'âme ou par l'animal, τῷ ζώῳ ; c'est la faculté de comprendre, d'appréhender les propriétés inhérentes aux corps et d'en former des idées générales, τὰ εἴδη αὐτῶν ἀπομάττεσθαι.

que c'est la raison qui opère cette séparation. Il est manifeste, en effet, que ce n'est pas le corps, la masse charnelle et matérielle qui abstrait des choses sensibles la circonférence, le triangle, la ligne, le point mathématique. L'âme, dans cette abstraction, se sépare du corps et par suite ne peut être corps[1].

Les idées morales et esthétiques, la justice et la beauté, les états ou actes internes qu'on appelle les vertus ne sauraient se comprendre si l'on admet que l'âme est un corps[2]. On concevrait à la rigueur que la force, le courage, la beauté fussent des états du pneuma, comme le veulent les Stoïciens; mais quel rapport y a-t-il entre un pneuma et la justice et la tempérance? Ces notions morales et toutes les autres idées intelligibles, même les notions géométriques, ne sont-elles pas par essence éternelles? Est-ce qu'elles sont nées un jour? Est-ce qu'un jour elles périront? Mais qui donc les a créées, et d'où ont-elles formées, τίς ὁ ποιῶν καὶ πόθεν? Si elles sont éternelles, immuables, elles sont incorporelles et le sujet dans lequel elles se trouvent est nécessairement incorporel comme son contenu. L'âme n'est donc pas un corps; car le corps est dans un état constant d'écoulement, de changement[3].

Il y a, nous oppose-t-on, une puissance causatrice, une vertu efficace dans les corps; ils sont capables d'échauffer, de refroidir, de produire une impulsion ou une dépression. On considère alors le corps comme une sorte de lieu agissant, et c'est pour cela qu'on veut, pour ainsi dire, bâtir l'âme sur et en lui[4].

Mais d'une part ces formes ou qualités par lesquelles les corps produisent de tels effets sont elles-mêmes incorpo-

[1] *Enn.*, IV, 7, 8. Conf. Arist., *de An.*, I, 3.
[2] Cette discussion ne se trouve pas dans l'édition de Porphyre; elle nous a été conservée par Eusèbe, *Præp. Ev.*, XV, 22.
[3] *Enn.*, IV, 7, 8. ῥεῖ γὰρ ἡ σώματος φύσις ἅπασα.
[4] *Enn*,, IV, 7, 8. οἷον ἐν δραστηρίῳ τόπῳ ἱδρύοντες αὐτήν.

relles, et d'autre part ces actes ne sont pas ceux que nous rapportons à l'âme. Les fonctions que nous rapportons à l'âme sont de sentir, de penser, de raisonner, de désirer, d'agir en tout conformément aux règles de la raison et de la vertu, et ces fonctions réclament une autre substance que celle du corps[1]. Les attribuer au corps c'est tout simplement nier l'existence de l'incorporel et tout réduire au corporel. Or les puissances mêmes du corps, quelles qu'elles soient, sont des formes incorporelles; car on ne nie pas sans doute que la qualité diffère de la quantité, et que tout corps étant un quantum, la qualité est chose différente du corps. La division du corps en altère la masse et n'en altère pas la qualité. La douceur du miel est douceur dans toute la masse et dans chacune de ses parties. La douceur n'est donc pas corps. Si les formes ou actes des corps étaient des corps, leur intensité serait en proportion directe avec les masses, et l'on voit souvent le contraire On ne peut attribuer aucune puissance active aux corps en tant que grandeur. La puissance est inétendue, ἀμεγέθει ἄρα.

Le corps, dit-on, est la même chose que la matière, et la seule différence c'est que le corps est une matière pourvue de qualités. Mais n'est-il pas avoué par là même que ces qualités qui s'ajoutent à la matière sont incorporelles, sont des raisons? Qu'on ne vienne pas nous objecter que lorsque le pneuma ou le sang ont disparu du corps, l'animal meurt. Il est certain que l'animal ne peut vivre s'il n'a plus de pneuma, plus de sang et beaucoup d'autres choses encore dont aucune n'est l'âme. L'âme doit être présente à toutes les parties les

[1] *Enn.*, IV, 7, 8, Voilà une énumération des facultés de l'âme : τὸ νοεῖν; — τὸ αἰσθάνεσθαι; — τὸ λογίζεσθαι; — τὸ ἐπιθυμεῖν; — τὸ ἐπιμελεῖσθαι ἐμφρόνως καὶ καλῶς ἁπάντων. On en trouve une autre (I, 8, 14) où elles sont disposées en puissances principales, moyennes, dernières, ἀρχὴν καὶ μέσα καὶ ἔσχατα : La raison : ὁ νοῦς ; l'entendement discursif, ἡ διάνοια; la sensation à laquelle se rattachent les fonctions de génération et de nutrition. Ailleurs (IV. 7, 14), les trois parties dont l'âme humaine se compose, τριμερῆ οὖσαν, sont : 1. L'âme pensante ; 2. L'âme concupiscible; 3. L'âme irascible.

plus minimes de l'organisme : ce qui n'est pas et ne peut être le cas ni du sang ni du pneuma.

On le soutient cependant; on prétend que tout étant corps, l'âme, corps elle-même, peut pénétrer toutes les parties de son corps. Dans cette hypothèse l'âme se mêle au corps et forme avec lui une mixtion semblable à la mixtion qui constitue tous les autres corps. Mais dans ces sortes de mélanges aucun des corps mélangés ne demeure plus en acte, c'est-à-dire lui-même[1]. Le mélange du doux et de l'amer fait qu'il n'y a plus ni amer ni doux. L'âme ne sera donc plus en acte dans le corps, mais seulement en puissance. En réalité, elle ne sera plus âme et nous n'aurons plus d'âme.

D'un autre côté si le mélange des deux corps est une compénétration, une intrapénétration absolue, totale et réciproque, ὅλον δι' ὅλων, de sorte que là où est l'un des corps, l'autre y soit en même temps, que la masse des deux corps qui forment le tout soit égale à la masse de l'un des deux seul, et que l'addition de l'un à l'autre ne cause aucune augmentation dans le volume du tout, il n'y aura plus aucune partie qui ne divise l'autre; tout le corps divisera tout le corps sans qu'il y ait entre les parties divisées des parties non divisées.

Cette division résoudra le corps en points géométriques, n'ayant pas d'étendue et n'étant qu'une pure abstraction. Le corps deviendra ainsi incorporel, ce qui est contradictoire et partant impossible. De plus la division étant continue et infinie, — car tout corps, si petit qu'il soit, est toujours divisible, — on arrivera à l'infini, non pas seulement en puissance, mais en acte : or il n'y a pas d'infini réalisé, actualisé[2]. Donc un corps tout entier ne peut pas pénétrer entière-

[1] *Enn.*, IV, 7, 8 ; II, 7, 1. Conf. Ravaiss., *Ess. s. la Mét. d'Ar.*, t. II, p. 297. Chaignet, *Hist. de la Psych. d. Grecs*, t. III, p. p. 235, n. 1.

[2] *Enn.*, II, 4, 7. οὐκ ἔστι τοιοῦτόν τι (τὸ ἄπειρον) ἐν τοῖς οὖσιν. Il n'y a pas d'infini existant par soi, αὐτοάπειρον, parce que chacune de ses parties serait infinie, et ainsi de suite à l'infini. Il n'y a pas non plus d'infini existant comme attribut d'une substance, parce que la substance dont il serait l'accident ne saurait évidemment être ni infinie par elle-même ni simple.

ment un autre corps tout entier. Or l'âme pénètre le corps tout entier : donc elle est incorporelle[1].

Dire que le même pneuma est d'abord nature, puis devient âme quand il est refroidi et condensé, c'est dire une chose absurde; car en premier lieu beaucoup d'animaux naissent dans la chaleur et leur âme ne se refroidit pas; ensuite on serait alors obligé de poser à l'origine une chose imparfaite, et avant celle-là une chose plus imparfaite encore qu'on nomme ἕξις; la raison viendrait ainsi de l'âme, comme l'âme de la nature. Mais l'ordre naturel des choses[2] va dans le sens contraire. L'imparfait ou le moins parfait, précisément parce qu'il est engendré, doit être le dernier; le parfait doit être le premier; c'est ainsi que dans le mouvement à la fois naturel et rationnel des choses, la raison, ὁ Νοῦς, est antérieure à l'âme qu'elle engendre, comme l'âme antérieure à la nature qu'elle crée[3]. De plus, le moins parfait, τὸ χεῖρον, pour devenir plus parfait est obligé de passer de la puissance à l'acte; mais s'il n'y a pas un acte antérieur, c'est-à-dire un plus parfait que lui pour lui imprimer ce mouvement, il n'y arrivera jamais par lui-même. Il n'y aura ni âme, ni raison, ni Dieu même. Dira-t-on, ce qui d'ailleurs est absurde, que c'est l'imparfait lui-même qui se donne ce mouvement vers l'acte? Il faudra du moins qu'il ait en vue une fin désirée qui existe non pas seulement en puissance, mais en acte et qui soit par suite antérieure et supérieure à lui-même. Si ce qui est en puissance possède la propriété que lui attribuent les Stoïciens,

[1] Némésius *(de Nat. Hom.)*, reproduit l'argument et le complète : » Il est impossible qu'un corps entier pénètre un corps tout entier ; or l'âme est coétendue au corps tout entier, *sans quoi il y aurait en lui des parties inanimées :* donc l'âme n'est pas un corps. »

[2] *Enn.*, IV, 7, 8. εἴπερ πέφυκεν.

[3] *Enn.*, VI, 6, 21 : « La raison est l'acte de l'un ; l'âme est l'acte de la raison ; la nature est l'acte de l'âme ». *Id.*, V, 1, 6 : « L'âme est le verbe, λόγος, et l'acte de la raison, comme la raison est le verbe et l'acte de l'un. Mais l'âme est un verbe obscur, ψυχῆς μὲν ἀμυδρὸς λόγος ». Ainsi, nous le verrons, il n'y a au fond qu'une seule force qui s'actualise dans des manifestations de degrés différents de perfection.

de demeurer toujours le même, il existera sans doute par lui-même et en acte; mais alors il sera supérieur à ce qui est simplement en puissance. L'acte est antérieur à la puissance; la raison et l'âme sont antérieures à la nature, φύσις; donc l'âme n'est ni pneuma ni corps quelconque.

Si l'âme n'est pas un corps, quelle est donc sa nature propre? Ne pourrait-elle pas être quelque chose du corps, distincte de lui et cependant dépendante de lui, son harmonie, par exemple, comme le croyait Pythagore? Elle serait alors un certain état du corps, πάθημα, l'effet d'une mixtion particulière et déterminée de ses éléments matériels, et capable de créer en lui la vie. Mais l'âme est antérieure au corps, et l'harmonie lui est postérieure; l'âme commande au corps, le gouverne, lui résiste : ce qu'une harmonie ne saurait faire[1]. L'âme est une substance, mais non une harmonie. L'harmonie, la proportion dans les rapports des corps élémentaires qui, par leur mélange, constituent notre corps, nous procure la santé, mais n'engendre pas l'âme. Chaque partie de ce corps étant constituée par une proportion différente serait une âme distincte, en sorte que nous aurions une pluralité d'âmes. Mais la plus forte objection contre cette doctrine, c'est qu'elle pose une âme avant l'âme, afin de produire cette harmonie qui est l'âme. L'harmonie de la lyre suppose un musicien qui la produise; car ni les cordes de l'instrument ni les éléments de notre corps ne se peuvent mettre d'eux-mêmes dans cette proportion harmonieuse. Enfin on fait naître ainsi la vie et l'ordre d'éléments sans vie, sans ordre, mûs par le hasard. L'âme doit son existence et son essence, qui est l'ordre, à un arrangement tout fortuit : ce qui est impossible pour ses parties comme pour le tout. L'âme n'est pas l'harmonie de son corps.

Mais n'en serait-elle pas l'entéléchie, c'est-à-dire la forme

[1] *Enn.*, IV, 7, 8. τὸ μὲν ἄρχει καὶ ἐπιστατεῖ τῷ σώματι καὶ μάχεται πολλαχῇ.

du corps, non de tout corps ni du corps humain en tant que corps, mais la forme du corps naturel organisé, ayant la vie en puissance[1]. Cette définition fait toujours de l'âme quelque chose du corps dont elle devient par cela même inséparable. La division du corps devra diviser également son entéléchie, qu'on veut cependant maintenir indivisible. On ne comprend plus comment peuvent se produire le sommeil, la résistance de l'âme aux désirs, puisque l'unité substantielle de l'être vivant lui rend impossible tout conflit, tout désaccord avec lui-même. En admettant que cet être puisse avoir des sensations, on ne s'explique pas comment il pourrait avoir des pensées pures. Aussi les Péripatéticiens[2] sont-ils obligés d'introduire une autre espèce d'âme, le Νοῦς, qu'ils font immortelle et qui sera alors, s'ils tiennent à conserver ce nom, une entéléchie d'une nature toute spéciale[3]. Mais même l'âme sensitive, qui perçoit les formes sans le corps, même l'âme concupiscible qui désire parfois des choses incorporelles, ne saurait être quelque chose d'inséparable du corps. L'âme végétative pas davantage, malgré l'apparence ; le principe de vie de tout végétal est dans la racine, où il se concentre en un seul point, εἰς ἕν τι συνεστάλη, abandonnant le reste du corps : il n'est donc pas une entéléchie inséparable du tout. Avant le développement de la semence la plante est ramassée en une toute petite masse; mais de la grande dimension que lui donne son développement complet, elle revient à une toute petite, comme d'une petite elle est passée à une grande. Comment ne pas croire que l'âme végétative soit séparable de ce corps dont l'accroissement et la diminution alternatives ne portent aucune atteinte à son essence. Dans les métamorphoses des animaux on voit la même âme passer d'un individu à un autre : comment celle du premier pourrait-elle devenir celle du second, si elle était l'entéléchie de celui-là ?

[1] On reconnaît la définition d'Aristote.
[2] αὐτοί, dit Plotin, qui ne nomme presque jamais personne.
[3] *Enn.*, IV, 7, 8. ἄλλως ἐντελέχειαν.

L'âme n'est pas un corps; elle n'est pas quelque chose du corps; elle est substance, et une substance qui n'est pas engendrée par le corps, puisqu'elle existe avant que le corps naisse. Quelle est donc cette substance qui possède la puissance d'agir et de faire, πρᾶξις καὶ ποίησις, et beaucoup d'autres facultés ? Tout ce qui est corps appartient à l'ordre du devenir, de ce qui naît et meurt, et par conséquent n'est pas une substance réelle, un être par soi, puisqu'il ne se maintient que par participation à l'être véritable et n'existe que dans la mesure où il en participe [1]. Si donc on ne veut pas que tout le monde phénoménal qui naît et change, se perde et s'évanouisse dans le néant, à peine né, et ne puisse renaître s'il vient à périr, si toute vie n'est pas empruntée à un principe étranger et extérieur, ce qui de principe en principe nous mènerait à l'infini, conclusion où la raison se perd et qu'elle repousse pour ne pas se perdre, si nous reconnaissons en nous-mêmes et dans les autres choses des mouvements vitaux de toute nature, il faut nécessairement admettre, il faut poser un être autre que le corps, un être ayant l'être par lui-même, qui ne devient pas et ne peut pas périr [2]; il faut admettre un commencement, un principe premier de ces mouvements, se mouvant lui-même et donnant le mouvement, la vie et la beauté au corps et au monde du devenir, une substance possédant les propriétés qui font défaut au corps et nécessaires pour expliquer et produire les faits internes de notre être que la conscience constate en nous et les faits que l'expérience sensible nous montre dans le monde extérieur.

L'âme sera donc immortelle puisqu'elle possède l'être par elle-même, qu'il n'y a rien d'où elle puisse l'avoir emprunté, qu'elle n'a pas eu de commencement ni de principe, et qu'au contraire elle est le principe de toute vie. C'est une nature

[1] *Enn.*, IV, 7, 8.
[2] *Enn*,, IV, 7, 9. ἑτέρα φύσις... δεῖ τινα φύσιν πρώτως ζῶσαν εἶναι.

indivisible en tant qu'incorporelle, exempte de passivité[1], une et identique à elle-même, un acte un et simple, qui consiste dans l'acte même de vivre[2], un être sans figure, sans couleur, impalpable, de même nature que la nature divine, et éternelle comme elle, puisqu'elle est la demeure de ces choses éternelles et divines, la sagesse et la vertu. Car ce n'est pas en regardant en dehors d'elle, mais en regardant en elle-même et par la connaissance qu'elle prend d'elle-même que l'âme voit et connaît la sagesse et la vertu[3]. Comment douter qu'elle est éternelle, la substance dont la raison pense l'éternel[4]? Elle est illuminée par la lumière qu'elle contemple, et en s'élevant vers le divin elle s'assimile à lui[5].

L'immortalité de l'âme est ainsi une conséquence de sa nature, qui a une affinité de substance avec le divin; mais elle est de plus prouvée par l'idée même de l'âme qui ne peut être conçue que comme principe du mouvement et de la vie. La vie n'est pas pour l'âme une qualité ou une propriété s'ajoutant à une matière donnée. Sa substance est la vie même, c'est-à-dire qu'elle est une substance vivant par elle-même. Si l'on dit que la vie n'est qu'une propriété, un accident, πάθος, ajouté à une matière, il doit y avoir un principe, une force qui a fait que cet accident est venu s'ajouter à cette matière; cette force sera nécessairement incapable d'admettre en soi le contraire de ce qu'elle communique aux autres; or c'est ce principe même que nous appelons âme, c'est-à-dire la seule nature qui possède la vie en acte[6].

[1] *Enn.*, III, 6, 1. « En tant que raison ou nombre, il est impossible d'attribuer à l'âme aucune passivité, et si on lui en attribue, c'est par métaphore, en sorte qu'on puisse dire d'elle qu'elle est passive et aussi qu'elle ne l'est pas, πάσχουσαν οὐ πάσχουσαν.

[2] *Enn.*, IV, 7, 12. ψυχὴ δὲ μία καὶ ἁπλῆ ἐνέργεια (ou ἐνεργείᾳ) οὖσα ἐν τῷ ζῆν φύσις.

[3] *Enn.*, IV, 7, 11. αὐτὴ παρ' αὐτῇ ἐν τῇ κατανοήσει ἑαυτῆς.

[4] *Id.*, IV, 7, 10. ἀϊδίῳ τὸ ἀΐδιον κατανοοῦσα.

[5] *Id.*, id., 11. πρὸς τὸ θεῖον ἀναβὰς καὶ εἰς τὴν πρὸς αὐτὸ ὁμοιότητα ἀνατενίσας.

[6] *Enn.*, IV, 7, 12. μία φύσις ἐνεργείᾳ ζῶσα.

Si toute âme était mortelle, il y a longtemps que les êtres auraient cessé d'exister. Non seulement l'âme de l'univers, mais la nôtre est nécessairement immortelle; car qu'on nous dise d'où viendrait la différence? L'une et l'autre est principe de mouvement et de vie, vit par elle-même, et par les mêmes facultés pense les mêmes objets. D'ailleurs, l'âme étant reconnue incorporelle, immatérielle, est par là même simple. Tout ce qui se dissout doit son existence et son être à une composition : il est naturel qu'il se dissolve comme il a été composé. La simplicité de l'âme ne permet pas qu'elle se décompose, c'est-à-dire qu'elle meure. Enfin l'âme ne peut périr par une altération de son essence; car l'altération qui détruit une chose ne peut le faire qu'en ôtant à une matière sa forme; elle ne peut s'attaquer qu'à une chose composée de forme et de matière : l'âme étant forme pure ne peut donc être détruite.

L'âme des animaux et des végétaux, quoique formant une espèce particulière et différente d'âme, ἄλλο τι εἶδος ψυχῆς, a le même principe, procède de la même nature que l'âme humaine et que l'âme de l'univers : elles sont toutes incorporelles, indivisibles et vraies substances; elles possèdent par elles-mêmes la vie, et c'est en elles qu'est fondée, qu'est édifiée la vie de tous les corps vivants[1]. Il en est de même des parties inférieures de l'âme humaine, qui ne périssent pas parce que leur principe est impérissable. Au fond rien de ce qui est ne peut cesser d'être[2]. A la mort de l'être vivant ces parties rentrent dans le principe d'où elles sont émanées, c'est-à-dire qu'au lieu d'exister en acte, elles n'existent plus qu'en puissance[3].

L'âme est donc dans l'univers, en nous et dans tous les

[1] *Enn.*, IV, 7, 14.
[2] *Id.*, id., l. l. οὐδὲν γὰρ ἐκ τοῦ ὄντος ἀπολεῖται.
[3] A l'appui des arguments rationnels qui démontrent l'immortalité de l'âme, Plotin fait encore appel aux témoignages de l'histoire, au culte des morts, aux bienfaits que les âmes de ceux qui ne sont plus répandent sur les vivants.

êtres vivants, distincte du corps; non seulement distincte, mais différente d'essence; c'est une autre nature, ἑτέρα φύσις, incorporelle, simple, principe de la vie éternelle. L'âme n'est pas née d'une raison séminale, d'un germe; elle est une cause première, πρώτουργος οὐσία. Hors du corps, elle est maîtresse d'elle-même, libre et indépendante de la cause qui administre le monde, le Destin. Dans le corps même, qui la fait entrer dans l'ordre auquel les choses de l'univers sont soumises, elle perd sans doute quelque chose de sa liberté originelle; mais par la vertu elle peut résister aux circonstances extérieures et fatales, les dominer et jusqu'à un certain point s'en affranchir[1]. La meilleure partie de notre âme est son essence primitive; car sa nature n'est pas déterminée par les passions que lui font éprouver les objets extérieurs[2]. Mais ce sont là des vérités que nous aurons plus loin l'occasion de développer complètement.

[1] *Enn.*, II, 3, 15.
[2] *Id.*, III, 1, 8.

CHAPITRE DEUXIÈME

LE CORPS

Mais *nous, nous mêmes*, que sommes-nous? Sommes-nous tout entier cette âme que nous venons d'apprendre à connaître, et à ce titre sommes-nous, chacun de nous est-il immortel?

Ou bien sommes-nous quelque chose de différent de notre âme, et alors mourons-nous tout entier? Ou enfin une partie de nous-même est-elle destinée à être dissoute et détruite, et l'autre, qui serait proprement, κυριώτατον, *nous*, qui serait vraiment *nous-mêmes*, ἅπερ ἐστιν αὐτός, demeure-t-elle immortelle?

L'homme n'est pas un être simple, ἁπλοῦν τι; il a une âme, sans doute; nous ne pouvons expliquer que par l'action d'un tel principe en nous les faits sensibles, intellectuels et moraux dont notre conscience atteste la réalité; mais la conscience nous atteste également que les fonctions de cette âme sont gênées dans leurs actes; qu'elles ne s'accomplissent pas avec la perfection qui semble conforme à sa nature. Ni la vie sensible, ni la pensée, ni l'activité morale ne sont parfaites en nous. Notre pensée est sujette à l'erreur; notre activité morale au péché; notre être sensible à la souffrance. A quoi tiennent ces imperfections d'une nature que nous devions nous attendre à trouver parfaite? A plusieurs causes que nous pouvons énumérer d'avance, sauf à n'insister que sur l'une d'elles. D'abord si l'âme n'est pas créée, engendrée, elle

n'en a pas moins une origine, et ce fait qu'elle a une origine peut expliquer les imperfections dont elle souffre ; en second lieu, dans cette vie du moins, l'âme est unie à une seconde espèce d'âme, ἄλλο ψυχῆς εἶδος [1], à une âme inférieure et sans raison qu'on appelle une habitude passive, ἕξις παθητική [2], et qui constitue la nature de l'être vivant, ζώου φύσις [3] ; c'est le sujet des états passifs de cet être, τὸ τὰ πάθη ἔχον ; enfin nous avons un corps qui a, avec notre âme, des rapports à déterminer, et dont la présence et l'influence nous sont attestées par le même acte de conscience qui nous a fait reconnaître en nous deux forces, l'une qui commande et veut gouverner, l'autre qui obéit, mais parfois résiste. C'est cette dernière que nous appelons corps. L'opposition de ces deux forces, leur antagonisme, révèle leur différence [4].

Remarquons cependant, avant d'entrer dans aucun dévement, qu'il y a une partie de l'âme dans laquelle est le corps et qui le fait vivre par sa présence : c'est la puissance ou force naturelle et génératrice, et une autre, sa puissance supérieure et principale dans laquelle il n'y a aucun corps [5]. On peut dire d'une façon générale que les puissances de l'âme ne sont pas présentes au corps : il n'y a que celles dont le corps a besoin qui lui sont présentes, sans avoir leur fondement [6] ni dans les organes particuliers ni dans le tout du corps [7]. Ainsi pour la sensation, la puissance psychique de sentir est, comme il est nécessaire, présente tout entière à l'organe qui sent tout entier, c'est-à-dire au cerveau [8]. Mais maintenant, qu'est-ce que le corps ? la corporéité, ἡ σωματότης [9],

[1] *Enn.*, I, 1, 11
[2] *Id.*, II, 3, 9
[3] *Id.*, I, 1, 7.
[4] *Id.*, IV, 7, 8. ἐναντίωσιν λόγου πρὸς ἐπιθυμίας
[5] *Enn.*, II, 3, 9... 11
[6] ἐνιδρυθέντα.
[7] Nous verrons même que c est tout le contraire qui a lieu : c est le corps qui est fondé et comme construit dans les puissances de l'âme. *Enn.*, IV. 7, 4.
[8] *Enn.*, IV, 3, 21 et 22.
[9] Ce n'est pas encore ce que Boerhaave appelait la vitalité.

n'est pas, comme le disent les péripatéticiens, le composé de toutes les qualités réunies à la matière : c'est une raison, une sorte de raison, de forme, existant dans la matière et qui en est comme la vie et la perfection[1]. Il ne faut pas entendre par le mot raison simplement une notion logique destinée, en tant que définition, à exprimer l'essence de la chose, mais une notion active, une idée-force, qui, enveloppant et possédant toutes les qualités, en s'approchant de la matière, crée le corps[2]. Cette raison ne contient pas de matière, mais s'applique à la matière[3]. En tant que raison, elle découle nécessairement de la Raison, ὁ Νοῦς ; car la Raison déborde pour ainsi dire toujours, épanche toujours de sa plénitude exubérante, et tout ce qui émane d'elle est raison, jusqu'à ce que la raison ait pénétré dans tous les êtres[4]. Cette raison étant une forme est naturellement considérée comme étrangère, par son essence, à la matière, encore qu'en fait elle en soit inséparable[5].

Le corps est en réalité une forme, mais non une forme pure ; pour ces sortes de formes il faut bien un lieu, un réceptacle. La notion de corps enveloppe ainsi celle de la matière. En effet, le corps se présente à l'observation sensible comme une étendue, une masse, ὄγκος, par conséquent une grandeur. Mais la quantité, comme la qualité, est elle-même une forme, car elle est une mesure et un nombre[6]. Pour la constitution du corps il faut, outre la grandeur et les propriétés de la grandeur, il faut une masse, ou étendue ; car les formes des corps sont dans des étendues ; elles ne se produisent pas

[1] *Enn.*, II, 7, 13. εἶδος τι, λόγος τις ἐγγενόμενος τῇ ὕλῃ. VI, 3, 4. τὸ εἶδος οἷον ζωήν τινα καὶ τελείωσιν τῆς ὕλης.

[2] *Id.*, IV, 7, 3. ὁ λόγος ἐμπεριλαβὼν ἔχει τὰς ποιότητας ἁπάσας... εἰ μή ἐστιν ἄλλως ὥσπερ ὁρισμὸς δηλωτικὸς τοῦ τί ἐστι τὸ πρᾶγμα, ἀλλὰ λόγος ποιῶν πρᾶγμα... προσελθὼν ποιεῖ τὸ σῶμα.

[3] *Id.*, IV, 7, 3. μὴ τὴν ὕλην συμπεριειληφέναι, ἀλλὰ περὶ ὕλην εἶναι.

[4] *Id.*, III, 2, 2. ἀεὶ ἀποῤῥεῖ ἕως ἂν ᾖ παρὼν ἐν τοῖς οὖσι νοῦς.

[5] *Id.*, II, 7, 3.

[6] *Enn.*, II, 4, 8. οὐδὲ τὸ μὲν ποιὸν, τὸ δὲ ποσὸν οὐκ εἶδος, καὶ μέτρον καὶ ἀριθμὸς ὄν... εἶδος ἡ ποσότης. II, 4, 9. (εἶδος) τὸ ποσόν.

dans l'étendue même, qui est aussi une forme, mais dans le sujet qui a reçu l'étendue. Toute forme suppose un sujet, un substrat, ὑποκείμενον, qui la reçoive, et qui ne reçoit sa détermination que par une différence de forme. Ce substrat, c'est ce que l'on appelle la matière, qui, par la définition même, est indéterminée par essence, incapable de demeurer en soi, mais apte et portée à recevoir toutes les formes, et qui, par cette docilité même, se prête à toute génération et à toute multiplicité. Puisque l'étendue est une forme, la matière est donc susceptible de recevoir l'étendue, c'est-à-dire la propriété par laquelle les parties d'une chose sont localement distinctes les unes des autres ; car ce n'est pas d'elle-même que la matière en soi peut prendre cette détermination : indifférente et étrangère à toute détermination, elle ne peut recevoir que d'un autre la détermination de l'étendue[1]. Avec l'étendue elle reçoit toutes les propriétés de l'étendue, et par là, elle en devient l'image, si bien qu'on la confond souvent avec l'étendue même et qu'une matière sans étendue paraît, quoiqu'à tort, un mot vide de sens. Mais puisque la matière en soi ne reçoit que d'un autre même la forme de l'étendue, quel peut être cet autre si ce n'est le principe de toutes les formes, autrement dit l'âme[2] ? En soi la matière n'existe pas, μὴ εἶναι ; elle est incorporelle et impassible, ἀπαθές ; elle n'est ni âme, ni

[1] *Enn.*, II, 4, 1. διαστήματός ἐστι δεκτική... τὴν δὲ (ὕλην) ἅπλως (la matière en soi et non la matière de tel corps) δεῖ καὶ τοῦτο (τὸ μέγεθος) παρ' ἄλλου ἔχειν.

[2] Comme tous les idéalistes, comme Descartes, Plotin ne peut rendre compte de la matière considérée comme étendue. La matière dont le corps est la synthèse avec la forme est incorporelle en soi, inétendue en soi, ἀσώματος (II, 4, 12). Elle n'est rien de réel, d'actuel : elle est simplement la possibilité de l'être, un faible reflet, une ombre, une défaillance du spirituel, σκία λόγου καὶ ἔκπτωσις ἀμυδρός (III, 6, 7), εἴδωλον καὶ φάντασμα ὄγκου καὶ ὑποστάσεως ἔφεσις (le désir de l'être, qui ne peut appartenir qu'au non-être, et qu'un non-être absolu ne peut pourtant pas posséder) οὖσα δὲ σκία. VI, 3, 7. πρὸ τούτων (les sensibles) οὖσαν, ὕστερον δὲ πολλῶν εἶναι (les idées)... ἀμυδρὸν τὸ εἶναι ἔχουσαν καὶ ἧττον ἢ τὰ ἐφ'ἑαυτῆς. Elle a moins d'être encore que les choses qui en sont formées. Mais qu'est-ce alors que le corps, composé d'une forme intelligible et d'une matière qui, au fond, est une ombre de l'intelligible,

raison, ni vie, ni forme, ni limite, ni force, ni corps : elle est l'indétermination pure, l'indifférence pure, l'indéfinition pure, ἀπειρία, ἀοριστία [1].

Comment pouvons-nous concevoir cette espèce de non-être, ou d'être sans qualité ni quantité ? par un état mental correspondant à son objet, c'est-à-dire par une indétermination du sujet pensant analogue à celle de l'objet pensé : car le semblable est connu par le semblable [2]. La pensée qui cherche à saisir la matière est donc une pensée bâtarde, vague, indéterminée. Cet état psychique n'est pas une pensée proprement dite, οὐ νόησις : c'est presque l'absence de pensée, ἄνοια. La notion de la matière ne nous est pas donnée par la conscience comme celles de l'âme et du corps même : elle est découverte par la raison, νοῦς εὑρίσκει [3]. Car c'est une loi de la raison de chercher toujours le simple, d'arriver à ce qui ne peut plus se décomposer. Pour atteindre à cette fin de sa nature, la raison analyse toutes les notions qu'elle acquiert, et pousse cette analyse, ne s'arrête dans cette décomposition que lorsqu'elle est descendue au dernier fond des choses, à leur élément ultime.

C'est ainsi que trouvant les corps toujours doubles et composés, toujours avec une forme et une autre chose, elle pose, après une analyse poussée aussi loin que possible, cet autre élément où elle s'est arrêtée, ce fond, cette profondeur, βάθος, et l'appelle matière [4], entendant par là ce qui reste quand,

c'est-à-dire un intelligible obscurci? Nous touchons ici à l'intellectualisme pur : la matière, et, à plus forte raison, le corps n'est qu'un degré, le plus bas sans doute, mais un degré de la forme, c'est-à-dire forme encore. Tout est esprit, idée. Que reste-t-il de la matière, si on lui enlève même l'étendue?

[1] *Enn.*, III, 6, 7.

[2] *Id.*, II, 4, 9. εἰ γὰρ τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ καὶ τῷ ἀορίστῳ τὸ ἀόριστον.

[3] *Id.*, II, 4, 5. οὐδέ ποτε γὰρ ἄνευ μορφῆς, ἀλλ'ἀεὶ ὅλον σῶμα· σύνθετον μὴν ὅμως καὶ νοῦς εὑρίσκει τὸ διττον· οὗτος γὰρ διαιρεῖ, ἕως ἂν εἰς ἁπλοῦν ἥκῃ, μηκέτι αὐτὸ ἀναλύεσθαι δυνάμενον.

[4] *Enn.*, I, 8, 14. Dans tous les êtres, il y a ainsi une matière et une âme : ἔστιν οὖν ἐν τοῖς οὖσιν ὕλη, ἔστι δὲ καὶ ψυχή. Mais il y a dans cette conception de la matière quelque chose de contradictoire. Dans le sys-

par la pensée, on supprime dans les choses la raison et la forme. Nous pouvons bien penser la forme et la raison des choses, en tant que telles, à part ; nous pouvons bien les abstraire mentalement de la matière, même lorsque la forme est réellement inséparable de la matière, parce que l'esprit trouve là un élément identique à lui-même, qui est comme la lumière des choses. Mais quand il veut penser l'autre élément, il le conçoit, il est vrai, puisqu'il est indissolubement uni au premier [1] ; mais il ne lui apparaît que comme quelque chose de ténébreux, σκοτεινόν, de différent de la lumière et comme son contraire. C'est ainsi que l'œil, qui est en quelque sorte lumière, cherche et voit la lumière et les couleurs qui sont lumière, mais ne perçoit le reste, c'est-à-dire ce que recouvrent et cachent les couleurs, que comme obscurité et ténèbres [2].

La transformation des éléments les uns dans les autres démontre à la raison qu'il doit y avoir quelque autre chose que ces éléments mêmes, qui demeure et où se puisse accomplir ce mouvement de transformation : sans quoi il aboutirait à un anéantissement absolu, φθόρα. De plus ce qui devient ne passe pas du non-être à l'être ; tout devenir, tout changement n'est que le passage d'une forme à une autre. Il faut donc qu'il y ait quelque chose qui demeure, μένει, qui puisse recevoir une forme nouvelle en perdant l'autre. La destruction n'atteint jamais que le composé : elle ne fait que séparer une forme d'une matière L'induction, ἐπαγωγή, nous prouve que ce qui a été détruit en tant que décomposable était un composé, que le corps donc, outre sa forme, contient une matière.

tème, c'est l'âme qui crée la matière, et, d'un autre côté, Plotin nous montre la matière préexistant ou au moins coexistant à l'âme. Car l'âme est possédée du désir de sortir d'elle-même et d'entrer dans une matière, et ce désir n'aurait pas pu se réaliser, l'âme n'aurait pu venir dans la matière s'il n'y avait eu quelque chose *d'actuellement existant* pour la recevoir, οὐ γὰρ ἂν ἦλθε τῷ μὴ πάροντι.

[1] *Enn.*, II, 7, 3.

[2] *Id.*, II, 4, 5.

La méthode d'analyse conduit au même résultat : la coupe d'or fondue nous donne une matière, l'or ; l'or fondu nous en donne une autre, l'eau. Mais là ne s'arrête pas l'analyse, et surtout le principe d'analogie, τὸ ἀνάλογον, réclame que l'eau, disparue par un procédé quelconque, laisse un résidu quelconque, c'est-à-dire une matière, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on arrive à la matière première, πρώτη ὕλη. Toute multiplicité sort de l'unité ; la diversité des matières corporelles doit donc sortir d'une matière première commune à tous les corps[1]. Les dernières matières auxquelles l'analyse réduit les corps sont les éléments ; mais les éléments ou sont forme, ce qui est impossible ; car comment concevoir une masse ou une grandeur sans matière ; ou ils sont la matière première, ce qui n'est pas moins inconcevable, puisque les éléments se transforment les uns dans les autres et ainsi se détruisent, φθείρεται γάρ[2]. Ils sont donc composés ; ils sont ainsi composés d'une forme, qui pour eux est la qualité et la figure, et d'un substrat indéterminé, qui, puisqu'il n'est pas forme, est nécessairement ce que nous appelons matière. Aucun élément n'est donc premier. Le Premier, dans l'ordre du devenir, est ce qui est absolument indéterminable, parfaitement simple[3], toujours prêt, dans les corps et les choses du devenir, à passer d'une forme à une autre, mais qui ne peut y

[1] C'est par cette conception d'ordre tout métaphysique que les philosophes alexandrins, particulièrement Iamblique, s'il est l'auteur du traité intitulé : *De Mysteriis Ægyptiorum*, et Proclus arrivèrent à construire une sorte de théorie de la chimie. M. Berthelot (*Introd. à l'Étude de la chimie des anciens*, Paris, Steinheil, 1889), dit à ce sujet : « Ils ont développé spécialement la conception de la matière première des métaux, autrement dite : *mercure des philosophes*, et ils l'ont associée à celle des quatre éléments. Ces théories sont exposées avec une grande clarté dans le traité de Synésius, et d'une façon plus complète et plus érudite dans celui d'Olympiodore. Ces doctrines conduisaient à comprendre et à admettre la possibilité des transmutations métalliques. Elles sont d'autant plus dignes d'intérêt qu'elles ont été le point de départ des conceptions des alchimistes du moyen-âge, lesquelles ont dominé la science chimique jusqu'à la fin du XVIIIe siècle. »

[2] *Enn.*, II, 4, 6.

[3] *Id.*, II, 4, 3.

passer et devenir matière en acte que par l'intervention d'un acte, et de l'acte absolu [1].

Nous avons vu que la notion, la représentation de la matière qu'on peut appeler intelligible, νοητή, parce qu'elle ne nous est pas fournie par les sens, est comme une pensée négative, ἄνοια, état psychologique qu'il ne faudrait pas confondre avec l'entière cessation de la pensée. Quand l'âme ne pense pas, elle n'affirme rien et même elle n'éprouve rien, λέγει μηδὲν, μᾶλλον δὲ πάσχει οὐδέν; quand l'âme conçoit la matière, elle éprouve quelque chose, πάσχει πάθος; cette impression est pour ainsi dire l'impression de l'informe, οἷον τύπον ἀμόρφον. Il y a donc dans cette représentation ténébreuse un côté positif comme un côté négatif [2]. Quand l'âme se représente les objets qui ont forme et grandeur, elle les conçoit comme composés et pense en eux distincts les deux éléments unis et le tout entier qui les réunit. La représentation et, si les objets sont présents, la sensation est claire et vive. Mais la notion du substrat informe est obscure, parce qu'il n'est pas forme. L'âme le pense sans le penser [3], νοεῖ οὐ νοοῦσα. Cet état est pour elle pénible, parce que, par son essence, elle a horreur de l'indéterminé, du vide; elle craint de sortir de l'ordre des êtres, de se plonger dans le non-être, et alors cé-

[1] *Id.*, II, 4, 3. ἡ δὲ τῶν γενομένων ὕλη ἀεὶ ἄλλο καὶ ἄλλο εἶδος ἴσχει. Les choses éternelles ont aussi une matière, mais qui, au contraire des choses phénoménales, est toujours la même, ἡ αὐτή, ταὐτὸν ἀεὶ (Conf., III, 4, 1). L'analyse, en effet, s'applique aux choses intelligibles comme aux choses sensibles, et trouve, par conséquent, dans chacun de ces deux mondes, une matière différente seulement comme les formes qui s'y appliquent. La matière des choses intelligibles, en recevant la forme qni la détermine, reçoit une vie intellectuelle et déterminée, les idées; mais la matière des choses sensibles, tout en devenant quelque chose de déterminé, ὡρισμένον τι, ne devient pas pour cela immédiatement vivante et pensante; c'est encore un cadavre, quoique revêtu d'une sorte de beauté, νεκρὸν κεκοσμημένον. La forme sensible n'étant elle-même qu'une image, εἴδωλον, son substrat, la matière, à plus forte raison, est une image encore plus obscure, II, 4, 5.

[2] *Enn.*, II, 4, 9. ἐν καταφάσει τινί. On rencontre très fréquemment chez Plotin l'affirmation des contradictoires, par exemple ; III, 4, 1. πάρεστιν οὖν καὶ τὸ φυτικὸν οὐ παρόν, et II, 4, 10 et 13. νοεῖ οὐ νοοῦσα.

[3] *Id.*, II, 4, 10.

dant à un instinct de sa nature, elle impose à la matière, dans la représentation qu'elle s'en fait, une forme qu'elle n'a pas et ne saurait avoir[1].

On peut donc dire que la matière existe[2], puisqu'elle est pensée par une pensée obscure, sans doute, mais sous un rapport positive. Ce qu'on ne peut pas dire, c'est que la corporéité appartienne à la matière; car la corporéité dont l'étendue est la condition première en diffère par cela même. Lorsque la corporéité a déjà modifié la matière, celle-ci n'est plus pure et simple : elle est devenue un corps[3]. Dira-t-on que la privation de toute forme est déjà une qualité ? Mais la qualité est positive et la privation négation pure. Ce qui caractérise en propre, ἰδιότης, la matière, c'est de n'avoir ni qualité ni forme, et cette propriété consiste précisément à devenir autre chose et toutes les autres choses, ἐν σχέσει τῇ πρὸς τὰ ἄλλα. Le seul nom qui convienne à la matière c'est ἄλλο, l'autre, ou plutôt ἄλλα, les autres, parce que le singulier est encore trop déterminatif : le pluriel marque mieux l'indétermination, τῷ ἄλλα τὸ ἀόριστον ἐνδείξῃ[4].

Ainsi le corps composé de matière et de forme est postérieur à l'une comme à l'autre. La première forme qu'il reçoit est l'étendue, τὸ διάστημα, qui lui est nécessaire pour pouvoir prendre d'autres formes. Ainsi les animaux et les végétaux ne peuvent posséder la qualité que s'ils possèdent déjà la quantité : ou plutôt ces deux formes se conditionnent et sont simultanément données à la matière[5]. Si l'on dit que la grandeur préexiste à la forme qualitative, c'est qu'involontairement on pense à une matière seconde, à la matière relative, et non à la matière de l'étendue même, ὕλη ὄγκου.

[1] *Id.*, II. 4, 10. ἡ ψυχὴ εὐθέως ἐπέβαλε τὸ εἶδος τῶν πραγμάτων αὐτῇ, ἀλγοῦσα τῷ ἀορίστῳ οἷον φόβῳ τοῦ ἔξω τῶν ὄντων εἶναι καὶ οὐκ ἀνασχομένη ἐν τῷ μὴ ὄντι ἐπιπολὺ ἑστάναι.

[2] On pourrait dire aussi qu'elle n'existe pas, puisque l'âme, pour la penser, lui impose une forme qu'elle n'a pas.

[3] *Enn.*, II, 4, 17.

[4] *Id.*, II, 4, 13.

[5] *Id.*, II, 4, 11. ὁμοῦ τὸ γίγνεσθαι ὄγκον καὶ τὴν ἄλλην ποιότητα δέχεσθαι.

De quelque façon qu'on la considère comme donnée à la matière, soit simultanément à la qualité soit postérieurement, l'étendue est une forme, une idée, une raison, λόγος. Or les formes et les raisons ne sont et ne peuvent être que dans une âme[1]; elles sont dans l'âme ce que les Idées sont dans la Raison, ὁ Νοῦς[2], c'est-à-dire des essences et des puissances ; car il n'y a pas d'essences sans puissance, δύναμις, sans force ; ni de forces sans essence[3]. Dans la Raison, la puissance est substance et essence ; dans l'âme les raisons émanées de la Raison sont également des puissances, des forces, mais moins énergiques, moins actives, ἀμυδραὶ δυνάμεις, des raisons affaiblies. Ce sont ces raisons, dites composées parce qu'elles sont en même temps essences et forces, c'est le système de ces raisons qui par leur acte produit un autre composé, la Nature, qui par suite de son origine agit et aspire à la forme[4].

La Nature, φύσις, est ainsi le principe actif qui tend à réaliser l'essence dans la matière, et quand elle réalise cette essence dans des corps inorganiques, elle prend le nom d'habitude, ἕξις, état de possession habituel et constant[5]. La matière est le réceptacle de l'habitude, ὑποδοχὴ ἕξεως. L'ἕξις est ainsi la puissance qui produit par elle-même ce dont elle est la puissance, c'est-à-dire qui produit spontanément son acte[6]. Elle donne à la matière la limite, τὸ πέρας, qui conduit et pousse toutes les choses de la nature à leur acte et à leur perfection. Elles sont sans raisonnement ; mais leur état est celui que leur aurait donné un principe agissant avec raisonnement[7]. En coordonnant les diverses parties de l'étendue

[1] *Id.*, II, 4, 12. λόγοι δὲ περὶ ψυχήν.
[2] *Enn.*, VI, 4, 9.
[3] La force est inséparable de la substance, Leibnitz.
[4] *Enn.*, II, 4, 3. λόγοι σύνθετοι καὶ ἐνεργείᾳ δὲ σύνθετον ποιοῦσι τὴν ἐνεργοῦσαν εἰς εἶδος φύσιν.
[5] *Id.*, II, 4, 16. Les Stoïciens réservaient le num de φύσις à la force interne qui anime les végétaux et implique l'idée de la génération et de la croissance.
[6] *Id.*, II, 5, 2.
[7] *Id.*, II, 4, 16. ὃ γὰρ πέφυκεν εἰς ἐνέργειαν καὶ τελείωσιν ἄγει (τὸ πέρας).

que cette puissance a produite, elle en fait quelque chose d'un comme elle-même, et partant quelque chose de bon. C'est par elle que les corps inorganiques participent de la forme[1].

Cet ordre, διάταξις, est conforme à la raison, sans être l'effet d'un raisonnement, et il est aussi parfait qu'il pourrait l'être s'il était produit par une raison consciente de ses actes. Ce principe actif de la Nature est une âme qui par les raisons qu'elle contient et qu'elle irradie, comme un flambeau irradie ses rayons, forme le corps en illuminant la matière, où elle se reflète comme dans un miroir[2]. L'être inorganique participe donc au bien, parce qu'il participe de la Raison, ὁ Νοῦς, et qu'il est suspendu à l'âme qui est elle-même suspendue à la Raison[3].

Tel est donc le corps ; sans doute la corporéité n'est pas encore la vitalité, quoiqu'elle en soit la condition d'existence. Le corps vivant est quelque chose de plus qu'une matière étendue, limitée, dont les parties sont coordonnées et ramenées à l'unité. La matière même déterminée par la forme et susceptible d'augmentation et de diminution ne possède pas encore par cela même la vie, telle que nous la voyons, par exemple, dans le corps humain ; mais elle en possède une trace et comme un commencement. Déjà dans la transformation de la matière en étendue limitée et mesurée, nous saisissons des effets que nous ne pouvons attribuer qu'à une force rationnelle qui a l'instinct de l'ordre et du bien et qui les dépose dans son produit comme une trace d'elle-même. Ces raisons ne sont pas des conceptions mortes, sans vie et sans mouvement, ἄψυχοι[4] : ce sont au contraire des

Id., III, 2, 14. ἄνευ λογισμοῦ εἶναι, οὕτω δὲ εἶναι ὡς εἴ τις ἄριστα δύναιτο λογισμῷ χρῆσθαι.

[1] *Id.*, I, 7, 2. (τὰ ἄψυχα) ἔχει δέ τι αὐτοῦ (du bien) τῷ ἕν πως καὶ τῷ ὄν πως ἕκαστον εἶναι καὶ μετέχει δὲ καὶ εἴδους.

[2] *Enn.*, I, 8, 4.

[3] *Id.*, I, 7, 2. τὰ μὲν ἄψυχα πρὸς ψυχὴν... ψυχὴ δὲ πρὸς αὐτὸ (le bien) διὰ νοῦ.

[4] *Id.*, VI, 7, 5.

raisons agissantes, génératrices, productrices, des forces internes, commes les germes des végétaux et les spermes des animaux, qui ne sont pas mues du dehors comme par des leviers ou d'autres appareils mécaniques ; elles produisent par elles-mêmes ce dont elles ont la puissance, et conformément à la raison. C'est pour cela que d'après l'analogie de ce qui se passe en nous, nous attribuons tous ces actes à une âme que nous considérons comme le système vivant de ces raisons créatrices [1]. Il faut donc reconnaître une âme dans le minéral, et jusque dans la terre, l'eau, le feu, l'air. C'est par le travail caché, l'activité interne de cette force psychique, à la fois vie et raison, ζωή καὶ λόγος, où la vie et la raison ne font qu'un [2], ἓν καὶ ταὐτὸν ἄμφω, que s'explique la formation des montagnes et des pierres que contient la terre, qui vivent et qui croissent tant qu'elles sont dans son sein [3]. Toute matière qui a reçu une forme est en quelque sorte, déjà, un être vivant, ζῶον. Tous les corps, même ceux que nous appelons sans âme, οὐκ ἔμψυχα, ont une âme, puisqu'ils ont une vie. Pourquoi ne les considérons-nous pas comme des êtres animés ? Parce que l'âme ne s'y manifeste pas complètement et sensiblement, parce que la substance de ces corps, fluide ou divisée, n'offre pas de masse permanente, et ne découvre pas la puissance qui est en eux. Ainsi la chair paraît animée ; mais le sang, aux dépens duquel elle se forme, semble privé de la présence de l'âme, parce qu'il ne manifeste pas de sensibilité, n'offre aucune consistance, et se sépare trop facilement de l'âme qui le vivifie. Il en est ainsi des éléments, de la terre, qui est l'astre central du monde, et de tous les corps qu'elle contient, engendre, nourrit et accroît [4].

Si tous ces corps ont une âme et ne sont même corps que

[1] *Enn.*, VI, 7, 5.
[2] *Id.*, VI, 7, 11.
[3] *Id.* VI, 7, 11. λίθων τοίνον αὐξήσεις καὶ πλάσεις καὶ ὀρῶν ἀναφυομένων ἔνδον μορφώσεις πάντως που λόγου ἐμψύχον δημιουργοῦντος ἔνδοθεν καὶ εἰδοποιοῦντος.
[4] *Id.*, VI, 7, 11.

parce qu'ils ont une âme, quelle espèce d'âme peuvent-ils avoir? Si l'on ne regarde qu'à ses productions, c'est sans doute une âme ou puissance végétative, ἡ γεννητική, sur laquelle repose tout le règne végétal[1]. Cette puissance ne paraît pas constituer une force individuelle, séparée, propre à chaque corps produit. La généralité de son activité, en ce qui concerne les corps célestes comme les corps terrestres, nous autorise à la rattacher à une puissance générale, à une âme universelle végetative, πᾶν φυτικόν. Le corps de l'homme lui-même n'est pas l'œuvre de son âme propre et individuelle. La cause génératrice des corps agit d'une façon universelle et doit être une âme universelle, ou l'Ame de l'Univers et du Tout ; cette âme universelle ne communique la vie qu'aux choses qui ne vivent pas par elles-mêmes, et la vie qu'elle leur communique est semblable à la sienne, c'est-à-dire qu'elle est une image de la Raison. La Nature est proprement une partie de l'Ame universelle, sa sœur pour mieux dire, le dernier degré de la raison et de l'âme, en qui se trouve la puissance génératrice, la puissance des germes et des semences. On peut établir une distinction ; la Nature, en tant qu'elle possède une ombre de la raison, donne la vie même; l'Ame universelle ne donne que la forme étendue et visible[2], une raison morte, incapable de donner à l'être la force d'engendrer, de créer un autre être, tandis que la Nature, ou la raison douée de la vie, crée dans son produit, outre la forme visible, la même puissance qu'elle possède, c'est-à-dire la puissance de créer un être vivant comme elle[3]. La vie accompagne et suit l'âme comme la lumière accompagne et suit le

[1] *Enn.*, IV, 4, 27.

[2] *Enn.*, IV, 3, 10 ; III, 8, 1. ὁ μὲν οὖν λόγος ὁ κατὰ τὴν μορφὴν τὴν ὁρωμένην ἔσχατος, ἤδη καὶ νεκρὸς καὶ οὐκέτι ποιεῖν δύναται ἄλλον.

[3] *Enn.*, III, 8, 1. ὁ δὲ ζωὴν ἔχων, ὁ τοῦ ποιήσαντος τὴν μορφὴν (λόγος), ἀδελφὸς ὢν καὶ αὐτὸς τὴν αὐτὴν δύναμιν ἔχων ποιεῖ ἐν τῷ γενομένῳ. Au lieu d'ἀδελφός, on trouve (III, 8, 3) pour désigner le rapport de la nature à l'âme universelle, un autre terme : La nature déclare posséder les mêmes instincts et les mêmes états que l'âme universelle, sa mère : καὶ μοι τὰ τῆς μητρὸς καὶ τῶν γειναμένων ὑπάρχει πάθος.

flambeau [1]. L'Ame universelle ne produit que les corps inorganiques [2]; la Nature crée des corps organisés.

L'une et l'autre, malgré cette différence, ont des caractères communs : simples en leur essence, en tant que formes [3], produisant suivant les formes [4] qu'elles reçoivent et ne peuvent recevoir que de la Raison, leur activité est sans volonté, sans conscience ni réflexion, sans mouvement qui en modifie l'essence.

La Nature elle-même demeure tout entière et toujours ce qu'elle est [5]. Dernier degré de l'âme, bien qu'ayant en elle une raison qui l'illumine, elle ne sait pas, elle ne connaît pas : son acte se borne à produire, sans volonté ni choix. Ce principe de création naturelle, τὸ ποιοῦν φυσικῶς, n'est pas une pensée, νόησις, ni même une sensation telle que la vue, ὅρασις [6]. Et cependant la Nature qu'on dit sans représentation et sans raison, ἀφάνταστον καὶ ἄλογον, possède au moins en elle-même une vision des choses, θεωρίαν, et ce qu'elle crée elle le crée par cette vision que sous un certain rapport elle ne possède pas [7]. La Nature est une raison qui crée une autre raison et qui en donnant quelque chose d'elle-même au substrat qui la reçoit, demeure ce qu'elle est, μένοντα αὐτόν, et reste elle-même. Les êtres organisés et vivants sont le produit des raisons déposées dans la Nature; les corps inorganiques sont le produit des raisons déposées dans cette partie de l'Ame universelle qu'on appelle ἕξις [8].

[1] *Enn.*, I, 1, 10.

[2] Elle ne nous représente que le système des forces mécaniques, physiques et chimiques. La nature possède la force vitale.

[3] *Enn.*, IV, 2, 1. ἀμέρης καὶ ἀμέριστος.

[4] *Id.*, II, 3, 17. κατ'εἴδη ποιεῖ. Cela implique l'invariabilité des espèces.

[5] *Id.*, III, 8, 2. τῆς φύσεως... τὴν δύναμιν... πᾶσαν μένειν.

[6] *Id.*, IV, 13. ψυχῆς ἔσχατον ὄν... ὅθεν οὐδὲ οἶδε, μόνον δὲ ποιεῖ... ἀπροαιρέτως. *Id.*, II, 3, 17. δύναμις τρεπτικὴ τῆς ὕλης οὐκ εἰδυῖα.

[7] *Id.*, III, 8, 1. θεωρίαν τε ἐν αὑτῇ ἔχει καὶ ἃ ποιεῖ διὰ θεωρίαν ποιεῖ, ἣν οὐκ ἔχει καί πως.

[8] *Enn.*, III, 8, 2. τοὺς λόγους εἶναι τοὺς ποιοῦντας καὶ τὴν φύσιν εἶναι λόγον ὃς ποιεῖ λόγον ἄλλον, γέννημα αὑτοῦ, δόντα μέν τι τῷ ὑποκειμένῳ. Ce sont les

Par l'*habitude* et la *nature*, aspects différents de l'Ame universelle qui a projeté sur la matière une sorte d'illumination, quelques-uns des corps ainsi formés sont devenus propres à recevoir une âme individuelle. Cette âme individuelle achèvera l'œuvre imparfaite de l'Ame universelle, en suivant les lignes, les traits lumineux déjà tracés par celle-ci ; elle organise définitivement en leur répartissant leurs fonctions et leurs parties distinctes les membres, dont le dessin n'était que vaguement ébauché, et dépose enfin dans le corps physique une forme semblable à elle-même, la vie[1].

Ainsi c'est l'âme individuelle qui est le vrai principe du corps vivant, de tout vivant, du végétal, de l'animal, de l'homme. L'Ame universelle n'a fait que disposer la matière d'une façon propre à recevoir telle âme déterminée[2], et suivant la capacité qu'elle donne au corps, il devient susceptible

λόγοι σπερματικοί ou οἱ ἐν τοῖς σπέρμασι λόγοι, raisons créatrices ou vivantes, οἱ λόγοι ποιοῦντες οὐκ ἄψυχοι. VI, 7, 5. Le principe ordonnateur et créateur du monde est donc double : d'un côté, le démiurge, la raison ; de l'autre l'âme du tout (IV. 4, 10) : « ἐπεὶ τὸ κοσμοῦν διττόν, τὸ μὲν ὡς τὸν δημιουργὸν λέγομεν, τὸ δὲ ὡς τὴν τοῦ παντὸς ψυχήν, et nous rapportons le dieu Jupiter, tantôt au démiurge, tantôt au principe directeur du tout (l'âme universelle) καὶ τὸν Δία λέγοντες, ὅτε μὲν ὡς ἐπὶ τὸν δημιουργὸν φερόμεθα, ὅτε δὲ ἐπὶ τὸ ἡγεμονοῦν τοῦ παντός. Plotin, ailleurs (III, 5, 8), dit bien, dans l'interprétation du *Philèbe* et du *Phèdre*, que Jupiter est la raison, Νοῦς, et qu'Aphrodité sa fille est l'âme; mais il ajoute que Jupiter s'il est raison est aussi âme, βασιλικὴν μὲν ψυχήν, βασιλικὸν δὲ νοῦν. Il est Νοῦς μέγας καὶ ψυχή. C'est pourquoi Aphrodité sa fille, née de lui, l'accompagne toujours, comme toute raison est accompagnée d'une âme, ὡς νῷ ἑκάστῳ ψυχῆς συνούσης. La création est donc l'œuvre de l'âme universelle et de la raison, qui lui communique des raisons.

[1] Je veux citer tout entier cet important passage : (*Enn.*, VI, 7, 7) « Qui empêche que la puissance naturelle et génératrice, en sa qualité de raison universelle, n'ébauche les contours du corps, προϋπογράφειν, avant que les puissances psychiques (les facultés de l'âme individuelle) ne soient descendues dans la matière. Cette ébauche indécise, τὴν ὑπογραφήν, est comme une illumination, une vivification préparatoire. προδρόμους ἐλλάμψεις, dont l'âme organisante, διαρθροῦσαν, n'aura qu'à suivre les traits et les traces. » *Id.*, III, 8, 3. « Ce n'est pas, dit la nature, en dessinant des figures, mais en pensant, μὴ γραφούσης, θεωρούσης δέ, que je laisse tomber de mon sein les lignes qui dessinent les formes des corps, ὑφίστανται αἱ τῶν σωμάτων γραμμαὶ ὥσπερ ἐκπίπτουσαι.

[2] Elle ébauche donc même l'individuation, si ce n'est l'individualité. VI, 7, 5. ἡ δὲ ψυχὴ ἡ τοιαύτη ἡ ἐγγενομένη τῇ τοιαύτῃ ὕλῃ.

de recevoir plusieurs degrés de vitalité[1]. Car le corps organisé ne veut pas seulement être corps[2]; il veut vivre d'une vie plus pleine et plus riche que celle qu'a pu lui donner, dans la limite de sa puissance, l'habitude et même la nature.

La nature de l'âme est triple, comme nous le verrons plus loin; elle se présente sous trois formes ou espèces[3], qui sont en même temps les trois degrés de perfection qu'elle peut parcourir. Mais sous toutes ses formes et à tous ses degrés de perfection, la vie qu'elle apporte est acte, ἐνέργεια; cet acte, même quand il n'est pas accompagné de quelque sensation, est une sorte de mouvement, qui, bien que non senti, inconscient, n'est pas cependant livré au hasard[4]. La vie est mouvement; l'âme est mouvement, mais en même temps repos.

[1] *Enn.*, VI, 7, 5. ἐν σώματι δὲ μορφώσασα καθ' αὑτὴν... ποίας ψυχῆς ἐνέργειαι... οὐ φυτικῆς... ἀλλὰ τῆς ζῷου ποιούσης... ζωτικωτέρας.

[2] *Id.*, V, 4, 20. ὃ σῶμα ἐστιν, ἐθέλει μὴ μόνον σῶμα εἶναι.

[3] *Id.*, V, 1, 10. τρίτη ἡ τῆς ψυχῆς φύσις.

[4] *Id.*, III, 2, 16. πᾶσα δὲ ζωὴ ἐνέργεια... κἂν μὴ αἴσθησις τις παρῇ, κίνησίς τις οὐκ εἰκῇ. Leibniz, *Sur la notion de la substance*. « Ni la substance spirituelle, ni la substance corporelle ne cesse jamais d'agir. »

CHAPITRE TROISIÈME

RAPPORTS DE L'AME ET DU CORPS.

Nous avons maintenant à rechercher les causes qui mettent l'âme en rapport avec le corps, et quelle est la nature, quel est le mode de ces rapports[1], à définir ce que c'est que l'animal ou l'être vivant qui naît de ces rapports; car le vivant, τὸ ζῶον, peut être le corps même ayant reçu l'organisation, ou le mixte du corps et de l'âme, ou enfin une troisième chose née et engendrée de ces deux autres[2].

Remarquons d'abord qu'il ne faut pas se laisser tromper, dans une recherche scientifique, par les habitudes du langage ordinaire qui fait souvent violence aux faits et à la réalité. Nous plaçons communément, et il nous faut bien placer l'âme dans le corps, soit qu'elle existe en lui, soit qu'elle existe avant lui[3]. Nous disons qu'elle revêt un corps et qu'elle s'en dépouille comme d'un vêtement incommode et malsain; nous disons qu'elle entre dans le corps, qu'elle y vient, qu'elle y descend[4]. Comment se fait-il que tout le monde se serve de ces expressions qui disent ou semblent dire tout l'opposé de la vérité? C'est que l'âme étant invisible et le corps étant visible, nous ne comprenons qu'il a une

[1] *Enn.*, IV, 3, 9. πῶς ἐγγίνεται σώματι ψυχὴ... τίς ὁ τρόπος.
[2] *Id.*, I, 1, 5.
[3] *Id.*, I, 1, 3. ἀλλὰ γὰρ ἐν σώματι θετέον ψυχὴν οὖσαν.
[4] *Id.*, IV, 8, 8. ψυχὴν ἔδυ. IV, 3, 13. εἰσέδυ εἰς τὸ πρόσφορον σῶμα. IV, 8, 7. ἐξαναδῦναι. IV, 3, 13. ἐλθεῖν εἰς σῶμα... οἷον αὐτομάτως κάτεισι καί εἴσεισι εἰς ὃ δεῖ (σῶμα). III, 9, 3. ἔρχεται εἰς αὐτό.

âme qu'en le voyant se mouvoir et sentir, et nous en concluons que le principe de son mouvement et de sa sensibilité est en lui. Mais si l'âme était visible, si elle était perceptible à nos sens, nous verrions, ce que la raison va nous démontrer, que c'est elle qui enveloppe tout le corps de la vie, qu'elle le pénètre également, ἐπ'ἴσον, c'est-à-dire tout entière en toutes ses parties, et qu'alors c'est le corps comme enveloppé qui est dans l'âme qui l'enveloppe et le contient[1]. Il ne faut pas prendre à la lettre ces termes d'εἴσοδος, d'ἐμψύχωσις, qui ne sont employés que pour rendre plus claire l'expression de notre pensée, διδασκαλίας καὶ τοῦ σαφοῦς χάριν. Ce sont là des abstractions, des notions purement logiques, créées par le raisonnement et le langage[2].

Cette entrée de l'âme dans le corps suppose une succession, un ordre dans le temps qui n'existe pas réellement. Il n'y a jamais eu de temps où l'univers et le corps fussent sans âme; il n'y a jamais eu de temps où la matière fût sans forme. Ce serait inintelligible et l'intelligibilité est la marque et la nature de l'être. Mais il est possible à la raison et à l'esprit de séparer dans la pensée ces choses en réalité, dans l'existence, toujours unies. Comme elles sont composées, la pensée à la puissance de les décomposer et de les séparer idéalement[3].

Mais il est nécessaire de ne pas poser dans l'existence d'un côté et séparément les Idées et les formes, et de l'autre la matière, et de faire venir d'en haut, de quelque part inconnue, ἄνωθέν ποθεν, la vie et la lumière, l'ἔλλαμψις, dans la matière.

Ces termes séparés ne seraient guère que des mots vides. Qu'est-ce que signifieraient ces formules, au loin, πόῤῥω, et à

[1] *Enn.*, IV, 3, 20,

[2] *Id.*, IV, 3, 9. δεῖ δὴ τῷ λόγῳ τὴν εἴσοδον καὶ τὴν ἐμψύχωσιν γίγνεσθαι νομίζειν.

[3] *Id.*, IV, 3, 9. ἀλλ'ἐπινοῆσαι ταῦτα χωρίζοντας αὐτὰ ἀπ'ἀλλήλων τῷ λόγῳ οἷόν τε. ἔξεστι γὰρ ἀναλύειν τῷ λόγῳ καὶ τῇ διανοίᾳ πᾶσαν σύνθεσιν.

part, χώρις, appliqués à ces choses? Le mode de leur participation serait incompréhensible ou du moins des plus obscurs[1]. La séparation des deux essences, du corps et de l'âme, ne peut être opérée que par la philosophie[2], comme elle n'est concevable que par un acte de la raison se contemplant elle-même : « Il m'arrive parfois, dit Plotin, de secouer pour ainsi dire le sommeil qui pèse sur moi, de sortir de mon corps, de revenir à moi-même. Me séparant alors, par un acte tout interne, de tout le reste de moi-même, regardant au-dedans et au fond de moi-même, j'y vois une perfection divine, et me demandant alors comment je suis arrivé ici, dans cet état d'imperfection que la réflexion et la conscience ne me font que trop clairement connaître, je ne vois d'autre solution à cette question que d'admettre que mon âme a vécu d'une existence incorporelle, antéterrestre avant de descendre dans mon corps[3]. » Il est hors de doute que Plotin a admis une existence réelle de l'âme, purement incorporelle, et que pour lui l'incorporation est une chute, une déchéance, avant laquelle l'âme vivait à la fois distincte et unie à l'âme universelle, qu'il appelle tantôt sa mère et tantôt sa sœur. On ne peut contester que nous nous trouvons en face d'affirmations contradictoires et difficiles à concilier. On a supposé que cette hypothèse d'une existence séparée de l'âme appartenait plutôt à l'élément surnaturel et religieux de la doctrine, qu'à sa métaphysique philosophique Cela ne ferait pas disparaître la contradiction ; n'est-il pas plus naturel de l'expliquer sinon de la résoudre par la notion que Plotin se fait de la matière qui n'est dans son système qu'une ombre de l'esprit, mais encore au fond, une idée, une forme? Il n'y a pas en réalité d'opposition d'essence entre la matière et la forme, entre le corps et l'esprit : il n'y a qu'une différence de degrés, en sorte

[1] *Enn.*, VI, 5, 8. τὸ δύσφραστον καὶ τὸ ἀπορώτατον ἦν τὸ τῆς μεταλήψεως λεγόμενον.
[2] *Id.*, VI, 4, 16. εἰ δὲ παντελῶς λύσειε φιλοσοφία.
[3] *Id.*, IV, 8, 1.

que l'on peut dire sans se contredire absolument que l'âme entre dans un corps et qu'elle n'a jamais été sans corps, comme la matière n'est jamais sans forme.

Quoiqu'il en soit, nous disons communément que l'âme est dans le corps et c'est le contraire qui a lieu. C'est l'âme qui s'est créé à elle-même son lieu, c'est-à-dire son corps[1]. L'âme universelle n'est venue dans aucun lieu, car il n'y avait pas de lieu où elle pût se porter. Il est vrai que l'âme universelle a ébauché un corps et a commencé à l'organiser, et que l'âme individuelle, quand elle a voulu se détacher de l'âme universelle, au sein de laquelle elle vivait, a trouvé un lieu tout prêt à la recevoir, où elle peut se porter et descendre. Mais en regardant vers cette espèce d'être inférieur à elle, à peine organisé, qui cependant déjà l'attire, quoiqu'elle en sente l'imperfection et pour ainsi dire le vide, elle jette sur lui un second regard, et charmée par cette seconde vue, elle le crée véritablement, en lui donnant forme et figure ; elle en fait une image d'elle-même, quoique moins parfaite, s'unit à lui, c'est-à-dire comme nous nous exprimons improprement, y entre et en fait sa demeure[2]. Improprement en effet ; car c'est l'âme qui contient et soutient le corps en lui donnant la vie ; c'est le corps qui est contenu et comme embrassé par l'âme ; c'est l'âme qui demeure, et c'est le corps qui passe et s'écoule. Elle est évidemment ici le principe le plus puissant et le plus noble ; et comme on ne saurait soutenir que le principal est dans l'accessoire, le contenant dans le contenu, ce qui demeure dans ce qui passe, nous ne devons pas croire et nous ne devrions pas dire que l'âme est dans le corps, mais tout au contraire il faudrait dire que le corps est dans l'âme[3].

[1] *Enn.*, IV, 3, 9. γεννήσει ἑαυτῇ τόπον ὥστε καὶ σῶμα.

[2] *Id.*, III, 9, 3. τὸ μετ'αὐτὴν ποιεῖ... πάλιν δὲ ἰδοῦσα, οἷον δευτέρᾳ προσβολῇ, τὸ εἴδωλον ἐμόρφωσε καὶ ἡσθεῖσα ἔρχεται εἰς αὐτό.

[3] *Id.*, IV, 3, 20. οὐκ ἂν ἔφαμεν τὴν ψυχὴν ἐν τῷ σώματι εἶναι, ἀλλ'ἐν τῷ κυριωτέρῳ τὸ μὴ τοιοῦτον εἶναι καὶ ἐν τῷ συνέχοντι τὸ συνεχόμενον, καὶ ἐν τῷ μὴ ῥέοντι τὸ ῥέον. *Id.*, III, 9, 3. διὸ οὐκ ἐν τῶ σώματι (ἡ ψυχὴ)... ἀλλὰ τὸ σῶμα εἰς αὐτήν.

Mais en admettant la formule ordinaire que notre âme est dans notre corps, il faut faire la réserve qu'elle n'y est jamais tout entière, et qu'une partie d'elle reste toujours dans le monde intelligible, son principe [1].

Il s'agit donc surtout de savoir quel est le mode de cette présence de l'âme dans le corps ou du corps dans l'âme, et quelle est la nature du rapport établi entr'eux. Ce rapport est produit par trois causes : d'abord une attraction libre, ῥοπὴ αὐτεξούσιος, une inclination volontaire; secondement la cause toute puissante et absolue, la loi irrésistible et fatale des choses, αἰτία δυνάμεως; enfin l'intention de mettre l'ordre et la beauté dans le monde des corps, τοῦ μετ' αὐτὴν κόσμησις [2].

L'âme n'est en réalité jamais dans le corps : elle vit en soi et par soi; elle vivifie le corps qu'elle contient dans la forme, dans l'être et dans l'unité; elle use de lui comme un ouvrier de ses outils, et ne participe pas aux passions qu'il éprouve comme vivant, c'est-à-dire comme composé [3]. Elle ne peut souffrir d'être mêlée à aucune autre substance; car on ne conçoit pas comment deux substances différentes pourraient s'unir au point de n'en devenir qu'une seule. Tout ce qui est substantiel reste, par essence, pur de mélange. Il n'y a à pouvoir se combiner ainsi que les choses qui ont une matière commune et appartiennent au même genre. Rien de ce qui n'est pas quelque chose d'elle, de ce qui est au-dessous d'elle ne peut s'introduire en elle; car elle tendrait alors à devenir ce qu'elle n'est pas, à n'être pas ce qu'elle est, c'est-à-dire à

[1] *Enn.*, IV, 8, 8. οὐ πᾶσα οὐδ' ἡ ἡμετέρα ψυχὴ ἔδυ, ἀλλ' ἔστι τι αὐτῆς ἐν τῷ νοητῷ ἀεὶ, τὸ δὲ ἐν αἰσθητῷ. Nous verrons plus loin (IV, 3, 12) que les âmes ne descendent pas toutes tous les degrés de l'abîme matériel : les unes vont plus bas, les autres restent plus haut; chacune s'arrête au degré où elle rencontre une plus grande ressemblance avec sa nature propre, καθ' ὁμοίωσιν διαθέσεως; celle-ci au degré de l'humanité, celle-là au degré de l'animalité, ἡ μὲν εἰς ἄνθρωπον, ἡ δὲ εἰς ζῷον ἄλλη ἄλλο. Ces degrés comprennent eux-mêmes des divisions nombreuses entre lesquelles les âmes se partagent suivant la même loi.

[2] *Id.*, IV, 8, 5.

[3] *Id.*, I, 1, 3.

s'anéantir elle-même[1]. Or le propre de tout être, au contraire, est de se conserver soi-même. L'âme, dans aucune de ses parties, n'est donc dans le corps comme dans un lieu ou dans un vase. En effet le lieu est un contenant et le contenant des corps, περιεκτικὸν σώματος. Or là où une chose est divisée, il est impossible que le tout soit dans chaque partie; or l'âme est dans chaque partie du corps, elle ne peut donc pas être contenue dans le lieu qui est le contenant des corps. Elle serait plutôt le contenant de son corps. L'âme n'est pas davantage dans le corps comme dans un vase; car alors le corps sera lui-même sans âme, ἄψυχον. Dira-t-on qu'il sera *animé* par une sorte de communication continue et insensible, διαδόσει τινί? Mais alors l'âme perdra de sa substance ce qu'elle en transmettra au corps. Le lieu est d'ailleurs un incorporel, en tant que pure limite; il n'a que faire de l'âme; et s'il contenait l'âme à la manière d'un vase, il ne la toucherait que par sa surface et ne pénètrerait pas dans son essence et son fond intime. Le lieu se transporte avec la chose qu'il contient; mais qu'est-ce qui transportera le lieu même, c'est-à-dire le corps? Le lieu n'est qu'un intervalle, une distance, διάστημα; mais l'intervalle c'est le vide, et le corps n'est pas un vide.

L'âme n'est pas dans le corps comme la qualité dans la substance; car alors elle ne serait qu'un état du corps, inséparable du corps et nous savons qu'au contraire elle en est séparée. L'âme n'est pas dans le corps comme la partie dans le tout, car elle n'est pas une partie du corps; ni comme le tout dans la partie, puisque le corps n'est pas une partie de l'âme; ni comme la forme dans une matière, car la forme d'une matière est inséparable de la matière dont elle est la forme et de plus implique l'existence antérieure de la matière qu'elle informe; or c'est l'âme qui produit la forme du corps: elle est donc différente de cette forme même[2]. Si l'on dit que

[1] *Enn.*, I, 1, 2.
[2] Aristote répondrait qu'elle est non la forme informée, mais la forme informante.

l'âme est une forme non engendrée mais néanmoins séparable, on ne voit pas clairement comment cette forme est dans le corps puisque l'âme en est séparable et comment elle s'y unit en pouvant s'en séparer : ce qui est la question même[1].

L'âme ne fait pas un mixte avec le corps ; car par ce mélange, s'il pouvait s'opérer, le corps, c'est-à-dire la partie inférieure du mélange en deviendra meilleur, tandis que l'âme, la partie supérieure, en deviendra pire ; elle participera aux faiblesses du corps, à l'irrationalité, à la mortalité ; elle perdra la vie en la donnant au corps qu'elle ne pourra plus vivifier d'une manière durable. Mais privé de la vie, le corps ne pourra plus recevoir, outre ses propriétés spécifiques, la propriété par surcroît de sentir[2]. Or le corps veut n'être pas simplement un corps, mais être un corps sentant, et ce n'est pas tout corps, dans un état quelconque qui peut être doué de cette vie nouvelle, de la vie de sensation[3] ; c'est seulement un corps vivifié par l'âme qui est capable de souffrir, de jouir, de désirer, c'est-à-dire de sentir[4].

Et d'ailleurs qu'est-ce que ce mélange prétendu et en réalité impossible ? Faut-il l'entendre comme le mélange de la blancheur et de la ligne ? Mais si la ligne et la blancheur, en tant qu'ayant une matière commune et appartenant au même genre, peuvent ainsi se mélanger, il n'en est pas de même de l'âme et du corps, natures hétérogènes entre lesquelles on ne conçoit aucun mode de mélange. Dira-t on que l'âme se répand, s'étend substantiellement dans le corps ? Mais cette diffusion toute matérielle n'explique pas la sympathie et ne la constitue pas, parce qu'elle ne peut produire l'unité des deux substances. L'âme ne connaîtra pas les passions du

[1] *Enn.*, IV, 3, 20.
[2] *Id.*, I, 1, 4.
[3] *Id.*, IV, 4, 20, οὔτε γὰρ τῷ ὁπωσοῦν ἔχοντι σώματι δοτέον τὴν ἀρχὴν τῆς ὀρέξεως καὶ προθυμίας... ἀλλ' ὃ σῶμα μὲν ἐστιν, ἐθέλει δὲ μὴ μόνον σῶμα εἶναι.
[4] *Id.*, I, 1, 4.

corps, et le corps lui-même ne souffrira pas. La lumière reste étrangère aux modifications et aux états de l'air quoiqu'elle le pénètre et soit diffuse dans toutes ses parties.

Il est vrai qu'on peut dire que l'âme est une forme informante, séparable en tant qu'essence et commandant au corps. Dans ce cas elle n'en souffrirait pas les passions, et nous serions amenés à conclure que le sujet de ces passions, que l'âme sent comme le corps, n'est ni le corps en soi, ni l'âme en soi, mais le corps organisé, le corps naturel ayant la vie en puissance. Il est en effet aussi absurde de dire que l'âme s'attriste ou désire que de dire qu'elle fait de la toile[1]. On peut dire encore que l'âme est dans le corps comme le pilote dans son vaisseau. Bien que ces manières de concevoir le rapport de l'âme et du corps se rapprochent de la véritable solution[2], elles ne la donnent pas entière ni claire. Le pilote n'est qu'accidentellement dans son navire : il en est séparable; il n'est pas présent dans toutes ses parties. Il en est de même de la comparaison de l'âme avec l'art qui se sert de ses instruments, l'art étant considéré comme une force animée, infuse à l'instrument et lui donnant, au-dedans de lui-même, la puissance de se mouvoir et de se diriger lui-même[3]. Mais la comparaison pèche encore, parce que l'art est toujours extérieur à l'instrument qu'il emploie, et il faudrait ajouter que l'âme est dans le corps comme dans son organe naturel, ὡς ἐν φυσικῷ ὀργανῷ, c'est-à-dire un organe construit par la nature et mû par elle à son gré; mais comment l'âme se trouve-t-elle dans cet organe naturel, et quel est la nature du rapport qui les unit, c'est ce que cette hypothèse ne détermine pas.

De cette longue discussion il résulte du moins avec certitude que l'âme n'est pas inhérente au corps, οὐκ εἶναι ἐν τῷ σώματι[4]. « *Anima non proprie inest*, dit M. Ficin, *sed adest*

[1] *Enn.*, I, 1, 4

[2] *Id.*, IV, 3, 21, τρόπος οὗτος ἕτερος τῶν πρόσθεν, ἀλλ'ὁμῶς ἔτι ποθοῦμεν ἐξευρεῖν καὶ ἐγγυτέρω προσελθεῖν.

[3] *Enn.*, I, 1, 4; IV, 3, 21.

[4] *Id.*, IV, 3, 21.

corpori. » C'est par ces mots, σώματι παρεῖναι, *non inest, sed adest*, que Plotin croit expliquer clairement le mode de présence de l'âme dans le corps. Par cette espèce d'assistance, elle peut être dite à la fois présente au corps et non présente dans le corps; présente tout entière au corps tout entier sans être mélangée avec lui, et demeurer intacte, pure, toujours la même, tandis que le corps s'écoule et se dissipe[1]. Il serait même plus exact de dire que le corps est présent à l'âme que de dire que l'âme est présente au corps[2]. La différence des essences, leur séparation même n'exclut pas la possibilité de cette sorte de présence[3]. Il y a d'ailleurs des degrés dans l'intimité de ce rapport : autre est la manière dont les choses sensibles sont présentes aux intelligibles et les intelligibles aux sensibles — et il faut l'entendre ici des choses sensibles qui peuvent être présentes aux intelligibles et des choses intelligibles qui peuvent être présentes aux sensibles[4]; car cette espèce de relation n'est pas universelle; — autre est le mode suivant lequel les intelligibles sont présents les uns aux autres. Car on dit : le corps est présent à l'âme, et l'on dit aussi : la science est présente à l'âme; une science est présente à une autre science, quand chacune d'elles, malgré son individualité, se trouve dans le même sujet ou dans la même intelligence qui les possède toutes deux; on dit aussi : tel corps est présent à tel autre corps. Mais tous ces modes de présence diffèrent entr'eux suivant les catégories des choses qui entrent dans cette relation.

En quoi consiste-t-elle précisément ? Ce n'est pas une présence indifférente, inerte, morte : c'est une communication par laquelle l'âme se donne au corps et fait de lui un être vivant, un animal[5]. L'animal n'est vivant que parce que

[1] *Enn.*, IV, 3, 22.
[2] *Id.*, VI, 4, 11. ψυχῇ σῶμα πάρεστιν.
[3] *Id.*, VI, 4, 11. ἔστι γὰρ καὶ παρεῖναι χωρὶς ὄν.
[4] *Id.*, VI, 4, 11. ἄλλως δὲ αἰσθητὰ τοῖς νοητοῖς πάρεστιν, ὅσα πάρεστιν αὐτῶν καὶ οἷς πάρεστιν.
[5] *Enn.*, I, 1, 8. δίδωσιν ἑαυτὴν τοῖς σώματος μεγέθεσιν, ὁπόσον ἂν ζῶον ᾖ ἕκαστον.

l'âme s'est donnée à son corps, et il est vivant dans la mesure où elle s'est donnée à lui. Mais quoi ! si l'âme se donne, donne sa substance à un autre, elle la perd et l'animal deviendra un composé de l'âme et du corps : ce qui anéantirait la nature de l'âme, comme nous l'avons déjà dit.

L'âme ne peut souffrir aucun mélange, aucune modification passive : elle demeure toujours elle-même[1]. Ainsi l'âme ne peut pas se donner au corps : elle lui donne seulement quelque chose d'elle-même, quelque chose qui lui ressemble en lui restant inférieur, et qu'on peut appeler son image et son ombre, εἴδωλον, σκία. Avant de le donner, elle le crée, et ce que produit ainsi l'âme, c'est-à-dire la vie, lui est nécessairement inférieur, c'est-à-dire est une forme inférieure de la vie[2]. La vie procède de la vie, mais la partie de l'âme qui procède n'est pas égale à celle qui demeure ; l'antérieur est toujours différent du postérieur et lui est supérieur. De ces deux actes, l'un est toujours plus faible que l'autre[3]. Le produit engendré est sans doute du même genre que ce qui l'engendre, mais ne peut lui être égal parce que tout ce qui vient après, s'affaiblit. Chaque être vivant arrivé à sa perfection respective tend nécessairement à communiquer quelque chose de sa perfection aux choses placées au-dessous de lui[4]. Dieu lui-même qui agit en soi et sur soi, agit aussi au dehors[5]. Il n'y a que ce qui est au dernier degré de l'être, que l'absolument impuissant qui ait pour caractère de ne rien produire, de ne rien avoir, de ne rien laisser après soi[6]. Si cette loi universelle n'existait pas, le Bien ne serait plus bien, la Rai-

[1] *Enn.*, I, 1, 8. μένουσα μὲν αὐτῇ (ou αὐτή).
[2] *Id.*, V, 1, 7. ἃ ψυχῆς ἀνάγκη εἶναι χείρονα.
[3] *Enn.*, III, 8, 4. πρόεισιν ἀεὶ ζωὴ ἐκ ζωῆς... οὐκ ἴσον δὲ τὸ προϊὸν τῷ μείναντι... τὸ πρότερον ἕτερον τοῦ ὑστέρου... III, 8, 5. ἀνάγκη ἀσθενεστέραν ἑτέραν ἑτέρας εἶναι.
[4] *Enn.*, V, 1, 6. πάντα δ'ὅσα ἤδη τέλεια γεννᾷ. *Id.*, II, 9, 3. ἕκαστον τὸ αὑτοῦ διδόναι καὶ ἄλλῳ.
[5] *Id.*, II, 9, 8. εἶναι γὰρ αὐτοῦ ἐνέργειαν διττὴν, τὴν μὲν ἐν ἑαυτῷ, τὴν δὲ εἰς ἄλλο.
[6] *Id.*, II, 9, 8. οὐδέν ἐστι πρὸς τὸ κάτω, ὃ τῶν πάντων ἀδυνατώτατόν ἐστι.

son, ὁ Νοῦς, ne serait plus raison, l'âme ne serait plus âme[1]. Tout être tend à rendre semblables à lui-même les êtres sur lesquels il a une puissance et une action : on voit cela même dans les choses sans vie, où l'activité spontanée est comme plongée dans le sommeil. L'âme est ainsi naturellement poussée par un instinct interne à tout animer et à faire vivre les autres choses, comme le feu a la puissance naturelle d'échauffer, un autre élément de refroidir[2]. L'âme a une double puissance : l'une par laquelle elle agit sur elle-même, l'autre par laquelle elle agit sur autre chose. Dans les êtres sans âme, l'action qui vient d'eux repose pour ainsi dire endormie ; elle ne s'exerce pas sur eux-mêmes et ne tend qu'à s'assimiler les choses susceptibles de souffrir cette modification. Mais la fonction de l'âme qui s'exerce sur elle-même et sur autre chose est une activité éveillée, par laquelle elle fait vivre les choses qui ne vivent pas par elles-mêmes et les fait vivre d'une vie semblable à la sienne. Or l'âme vit dans la raison, ζῶσα ἐν λόγῳ ; elle donne donc au corps une image de la raison qu'elle possède, et comme elle possède les raisons de tout, même des êtres divins, le monde créé par elle a toutes ces raisons et même une sorte de divinité[3].

Ainsi chaque être a un acte qui est sa ressemblance, et qui a pour source une surabondance de vie, un trop plein de vie, πλείων ζωή, qui veut s'épancher et rayonner, et ce besoin est le principe de son activité génératrice[4]. Les principes supérieurs, par ce même trop plein qui déborde, créent leurs hypostases, c'est-à-dire leurs actes substantiels et permanents, sans se mouvoir ; mais l'âme se meut quand elle engendre la vie de sensation et la vie végétative ou nature, qui lui sert d'hypostase, par laquelle elle descend jusqu'au der-

[1] *Enn.*, II, 9, 3.
[2] *Id.*, IV, 3, 10. κοινὸν δὴ τοῦτο παντὶ τῷ ὄντι εἰς ὁμοίωσιν ἑαυτῷ ἄγειν· ψυχῆς δὲ ἔργον καὶ τὸ ἐν αὐτῇ ἐγρηγορός τι καὶ τὸ εἰς ἄλλο ὡσαύτως· ζῆν οὖν καὶ τὰ ἄλλα ποιεῖν.
[3] *Enn.*, IV, 3, 10.
[4] *Id.*, III, 4, 1.

nier degré du règne végétal. L'âme qui est en nous possède également cette hypostase, sensation et nature ; dans les végétaux, cette double nature domine, et même elle y règne seule ; elle n'est pas dominante chez l'homme, parce qu'elle n'est qu'une partie de son essence. Dans les végétaux, la nature n'engendre rien de différent d'elle-même ; mais après elle, au-dessous d'elle la vie cesse ; ce qui naît de la nature, ou plutôt de l'âme universelle, est sans vie, sans forme, c'est l'indétermination absolue, ἀοριστία παντελής, c'est la matière[1].

Tant que l'être subsiste, son image demeure ; son acte tend avec empressement à se réaliser au dehors, φθάνειν εἰς τὸ πόῤῥω. Si l'être est éternel, son œuvre et son image est éternelle, puisqu'elle est son acte. Lorsque son acte est mû par une force qui le porte plus ou moins loin, il devient plus ou moins languissant ou plus ou moins énergique : quelquefois même il est latent et invisible, λανθάνουσαι. Il faut en conclure que *le pouvant*, l'être qui a la puissance d'agir, est là où il exerce sa puissance, où il s'élance pour ainsi dire[2]. C'est dans ce sens qu'on peut dire que l'âme est dans le corps.

L'acte de l'âme pure, en soi, de l'âme supérieure est une vraie génération ; l'âme engendre une autre espèce d'âme qui est l'âme seconde ou irraisonnable, la vie physiologique qui demeure dans le corps tant que l'âme première y demeure elle-même. Mais il y a encore une distinction à faire : s'il s'agit d'une force qui ne soit pas l'acte de l'âme supérieure, mais procède de cet acte, c'est-à-dire de l'âme seconde, telle que la vie propre du corps, que se passe-t-il ? La vie propre aux corps est possédée par eux tant que l'âme supérieure y est présente par son acte : car rien ne peut exister sans âme[3].

[1] *Enn.*, III, 4, 1. αὕτη μὲν οὖν οὐδὲν γεννᾷ πάντη ἕτερον αὐτῆς· οὐκέτι γὰρ ζωὴ μετ' αὐτήν. Ce passage est obscur. La nature engendre la vie même dans les minéraux, puisqne le minéral a une sorte de vie. Au-dessous du minéral, l'âme n'engendre plus que la matière.

[2] *Enn.*, IV, 5, 7.

[3] *Enn.*, IV, 5, 7. οὐ γὰρ δὴ ψυχῆς τι ἄμοιρον δύναται εἶναι.

Quand le corps est détruit, c'est qu'il n'est plus assisté par l'âme qui lui donnait la vie ; mais l'âme même qui lui donnait cette vie est-elle détruite avec lui ? Assurément non ; car elle est l'image, l'acte de l'âme supérieure, de sa nature éternelle[1] : seulement elle n'est plus là. La νεῦσις, c'est-à-dire le mouvement par lequel l'âme se penche, se baisse volontairement pour engendrer, l'acte de création de l'inférieur cesse[2], puisque la matière de cet inférieur ayant été dissoute, l'âme n'a plus où projeter sa lumière. Descendre et incliner, καταβαίνειν et νεύειν, expriment le mouvement de l'âme par suite duquel l'inférieur éclairé par l'âme vit d'une vie commune avec elle, συνέζευκται αὐτῇ. Quand l'élément corporel n'est plus auprès d'elle pour recevoir, comme un miroir, les rayons vivifiants de sa lumière, elle laisse tomber et perdre son image ; elle la perd, non pas en se séparant d'elle, mais parce que cette image, cette *idole* n'existe plus, et elle n'existe plus parce que l'âme tourne alors son essence entière et tous ses regards là-haut, vers l'intelligible[3].

L'âme donc ayant en soi la lumière éternelle de la vie, la donne aux choses qui lui sont inférieures, et comme celles-ci sont éternellement contenues et comme arrosées par cette lumière, elles jouissent de la vie dans la mesure de leur puissance propre et diverse[4]. Son activité est une véritable génération, et le produit de cette activité est la puissance végétative, τὸ φυτικὸν, ἡ φυτικὴ ἐνέργεια. Nous avons déjà dit que cette génération, ἡ γένεσις, venait de la nature de l'âme en qui la vie déborde. Toute vie vient de la vie, ζωὴ

[1] *Id.*, IV, 5, 7. εἴδωλον γὰρ ἐλλάμψεως.

[2] *Id.*, I, 1, 12. « La νεῦσις est une illumination, ἔλλαμψις, de l'inférieur, πρὸς τὸ κάτω.

[3] *Enn.*, I, 1, 12. L'activité génératrice de l'âme cesse de produire une image d'elle-même, cesse d'engendrer un autre, mais elle ne cesse pas d'exister en soi, puisqu'elle est l'acte d'un être dont l'essence est activité. Seulement, ce principe de vie ne s'incorpore plus, n'ayant plus de corps où incliner et descendre. La vie devient pure et en soi.

[4] *Id.*, II, 9. 3.

ἐκ ζωῆς[1]. L'âme est le monde de la vie, ὁ τῆς ζωῆς κόσμος[2].

Mais l'âme n'engendre pas uniquement par un besoin nécessaire, par une fatalité de sa nature : elle y est poussée également par un sentiment moral, presque volontaire, quoique inconscient. Ce sentiment, c'est l'inclination, ἡ νεῦσις, et pour l'appeler par son nom, l'amour. Même avant de venir dans la génération, elle avait par elle-même quelque chose qui l'y portait ; car elle ne serait jamais entrée dans un corps si elle n'avait eu une puissante inclination à *pâtir*, à connaître et à goûter les passions corporelles[3]. Le corps en effet, formé par l'âme universelle, ayant déjà reçu d'elle la forme, l'organisation, la vie en puissance[4], tout le système des parties matérielles propres à remplir leurs fonctions respectives, le corps, dans la mesure où il est forme, possède déjà une sorte de beauté. L'âme reconnaît là, dans l'œuvre de sa mère, ou si l'on veut, de sa sœur, la nature, reconnaît déjà son image quoique obscurcie, ἴνδαλμα. Il est conforme à la loi universelle de l'attraction du semblable pour le semblable[5], qu'elle éprouve pour ce corps une inclination toute-puissante, et qu'elle tende à s'approcher de lui pour lui donner ce qui lui manque, l'acte de la vie qu'il n'a encore qu'en puissance[6]. Elle s'éprend d'une sorte d'amour pour sa propre image, c'est-à-dire au fond pour

[1] *Id.*, III, 8, 5. πρόσεισιν ἀεὶ ζωὴ ἐκ ζωῆς. IV, 8, 6. « L'*Un*, nécessairement, ne pouvait pas rester seul, δεῖ μὴ μόνον ἓν εἶναι ». Plotin applique ainsi à Dieu même la loi morale et psychologique de l'humanité : *Væ soli*.

[2] *Id.*, VI, 4, 12.

[3] *Id.*, II, 3, 10.

[4] *Enn.*, II, 9, 12. La création du corps vivant n'est pas successive ; l'organisation de l'animal entier est formée d'un seul coup dans le germe que la mère porte en son sein, germe qui contient toute la série ordonnée des développements futurs de l'être, comme leur unité, τύπῳ κόσμου.

[5] Olympiod., *Sch. in. Phædon.*, ed. Finckh, p. 144. τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ χαίρει.

[6] *Enn.*, I, 1, 8. ἐν τῇ γενέσει ἡ προσθήκη ἢ ὅλως ἡ γένεσις τοῦ ἄλλου ψυχῆς εἴδους... τὸ δὲ πῶς ἡ γένεσις εἴρηται, ὅτι καταβαίνοντος ἐν τῇ νεύσει. Le mot νεῦσις s'applique ici à une déchéance, une défaillance, ἡ νεῦσις ἔλλαμψις πρὸς τὸ κάτω ; mais il s'applique aussi au mouvement de l'âme vers là-haut (II, 9, 4) : οὐ μᾶλλον νεύει ἐκεῖ.

elle-même, et la regarde avec une complaisance coupable, puisqu'elle enveloppe l'orgueil, l'amour exclusif de soi, τόλμα. Cet amour est mystérieux dans son origine ; mais l'amour est le mystère universel de la vie et de l'unité.

Cependant la création du monde matériel par l'âme universelle, la création de la vie par l'âme individuelle, ne peuvent pas être absolument considérées comme une chute, comme une faute, ἁμαρτία, σφάλμα ; car l'une et l'autre, dans leur création respective, n'ont pu y procéder que d'après des raisons, dont le siège est dans la raison, ὁ Νοῦς, elle-même essentiellement unie à l'Un, c'est-à-dire à Dieu. Sans cela ni l'une ni l'autre n'aurait eu de modèles, d'idées, pour leur création, et n'aurait pas pu créer. Le monde n'est donc pas mal fait ; le corps n'est pas maudit. Ce n'est qu'une image de l'intelligible, mais il ne pouvait en exister une plus belle image. Quelle terre et quels cieux pourrait-on concevoir plus dignes de notre admiration[1] et plus remplis de beauté et de magnificence que ceux qui s'offrent à nos regards ?

On comprend d'autant mieux comment l'âme incline ainsi vers le corps que le corps lui-même, se mouvant dans un sens contraire, par un instinct, par un désir obscur mais puissant, se porte spontanément et s'élève, dans la mesure de ses forces, vers l'âme qui lui présente la promesse de la vie et lui tend pour ainsi dire les bras. Le corps ne veut pas être simplement corps, c'est-à-dire une matière étendue et ayant figure[2] ; il a déjà la vie en puissance ; il est organisé ; il est propre à devenir la demeure d'une âme individuelle. Mais il lui manque quelque chose et cette sensation obscure de ce qui lui manque n'est autre chose que le désir de posséder ce qui lui fait défaut[3]. Ce désir que lui inspire la présence ou du moins l'approche de l'âme, c'est déjà un com-

[1] *Enn.*, II, 9, 4. τίς ἂν ἐγένετο ἄλλη καλλίων εἰκὼν ἐκείνου... τίς γῆ ἄλλη παρὰ ταύτην μετὰ τὴν ἐκεῖ γῆν.
[2] *Enn*,, IV. 4, 20.
[3] *Id.*, III, 5, 9. ἔλλειψις ἐφέσις τοῦ ἐνδεοῦς.

mencement sourd de la vie. Toutes choses tendent à l'achèvement de leur nature[1]; le corps aussi, par conséquent, y tend également, le corps pour qui cet achèvement, cette perfection est la vie, la vie de sensation.

Ce n'est donc pas seulement l'âme qui veut être présente au corps : le corps veut de son côté être présent à l'âme ; il désire recevoir sa perfection, comme l'âme désire la lui donner, parce qu'il n'est pas un corps vide et mort; il est vivant du moins en puissance[2]. La création du corps matériel était déjà l'achèvement, la réalisation d'une chose donnée au moins en germe dans ses éléments constitutifs; à plus forte raison le corps vivant qui n'est allé au-devant de l'âme et n'a pu s'approcher d'elle[3] que parce qu'il possédait déjà une disposition à la recevoir, comme l'âme possédait déjà une disposition à se donner au corps et à lui donner la forme, la vie et la beauté, ὁ τῆς ζωῆς κόσμος[4].

Sans doute les lois invariables et universelles de la nature physique ne cessent pas de gouverner dans son tout le corps, mais sa vraie destination n'est pas que ces lois y règnent seules et souverainement. L'homme, les animaux, les végétaux eux-mêmes subissent les influences de l'âme universelle, mais seulement dans la mesure où leurs corps sont aptes à recevoir l'âme individuelle[5].

[1] *Id.*, III, 9, 2. πάντα εἰς τὸ τῆς φύσεως ἄριστον. Olympiod., *Sch. in Phædon.*, ed. Finckh.. p. 135. « La métempsychose en d'autres espèces est expliquée par les anciens platoniciens par la loi de l'achèvement, κατὰ τὴν συμπλήρωσιν ». Ces platoniciens, anciens pour Olympiodore, sont Harpocration, Boëthus, Numénius et Plotin; leur opinion est réfutée par Porphyre et Iamblique, d'après Ænée de Gaza, *Théophraste*, c. 2.

[2] *Enn.*, VI, 4, 15. παρόντος δὲ καὶ σώματος οὐ κενοῦ οὐδὲ ψυχῆς ἀμοίρου. La vie est ainsi la présence simultanée et spontanée de l'âme au corps et du corps à l'âme.

[3] *Id.*, id., l. l. προσελήλυθε.

[4] *Enn.*, VI, 4, 15. ἐπειδὴ ἐπιτηδειότης αὐτῷ παρῆν, ἔσχε πρὸς ὃ ἦν ἐπιτήδειον· Ἦν δὲ γενόμενον οὕτως ὡς δέξασθαι ψυχήν. Ce double mouvement des principes supérieurs qui tendent à descendre et des principes inférieurs qui tendent à monter, a son pendant dans la double marche de la dialectique, tantôt ascendante, tantôt descendante, *Enn.*, V. 3, 16. πρὸς τὸ κάτω... πρὸς τὸ ἄνω χωρεῖν.

[5] *Enn.*, VI, 4, 15. ὅσον δύναται λαβεῖν.

Quand par leur rapprochement mutuel la vie s'est réalisée, ce n'est pas une partie de l'âme que le corps a reçue : c'est une sorte de chaleur, de lumière émanée d'elle et qui le rend capable de sentir le désir, le plaisir et la douleur[1]. Tout corps vivant est sujet à la sensibilité. C'est ce qu'on appelle non plus simplement le corps, mais l'animal, τὸ ζῶον, le κοινόν, le συναμφότερον. Il est doué d'ailleurs de plusieurs autres facultés : de la puissance génératrice qui le rend capable de reproduire un autre être semblable à lui-même, de la puissance végétative qui le rend capable de se conserver et de s'accroître[2]. C'est l'ensemble de ces fonctions passives, qu'on appelle l'habitude passive, ἕξις παθητική, ou sensation externe, ἡ αἴσθησις ἡ ἔξω, qu'il faut bien distinguer de la sensation interne, par laquelle nous prenons connaissance et conscience des états affectifs, simplement sentis par l'animal[3].

Ces rapports de l'âme et du corps, Plotin a cru les éclaircir en les comparant à l'action de la lumière sur les corps qu'elle éclaire ; souvent même on ne discerne guère si on a affaire à une pure comparaison, ou à une sorte d'assimilation de substance. Les Gnostiques concevaient réellement Dieu comme une lumière, et ses œuvres comme les émanations d'une matière lumineuse éthérée. Plotin qui fait de leurs doctrines une critique générale et forte ne leur reproche pas cette conception, qu'on ne peut cependant lui attribuer expressément. Quoi qu'il en soit, Plotin donne à ce mode d'action de l'âme sur la matière, les corps bruts ou organisés le nom d'ἔλλαμψις[4], comme au mode d'action de la raison

[1] *Id.*, VI, 4, 15. θερμασίας τινὸς ἤ ἐλλάμψεως ἐλθούσης, γένεσις ἐπιθυμιῶν καὶ ἡδονῶν καὶ ἀλγηδόνων ἐν αὐτῷ ἐξέφυ.
[2] *Enn.*, I, 1, 8; IV, 4, 13-14.
[3] *Enn.*, II, 3, 9. ἡ αἰσθητικὴ ἡ ἔνδον... ἀντιληπτική.
[4] *Enn.*, VI, 5, 8. La distinction des idées ou formes et de la matière est une distinction idéale, et pour faire comprendre ce que l'on appelle la participation, il faut pour la clarté se servir d'exemples, εἴρητο ἂν προχειρότατα γνώριμον ὂν τοῖς παραδείγμασιν. C'est ainsi que l'ἔλλαμψις purement physique n'a aucun rapport avec les irradiations sensibles : οὐχ οὕτως ἐροῦμεν ὡς ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν λέγομεν εἰς αἰσθητὸν τὰς ἐλλάμψεις.

pure, ὁ Νοῦς, sur l'âme, comme au mode d'action du Bien ou de l'Un sur la raison pure. L'activité génératrice qui s'écoule pour ainsi dire comme d'un soleil de tout être en qui la vie est pleine et surabondante, est en chacun une sorte de lumière, φῶς τι, dont la source dernière est dans le principe suprême du Tout, et qui, sans lui être identique, n'est jamais effectivement séparée de lui[1]. L'âme n'est pas vraiment lumière ; elle reçoit elle-même la lumière ; elle est illuminée[2]. L'*Un*, Dieu, est la vraie lumière, le principe de la lumière[3]. Mais comme l'âme est engendrée de la raison pure, que la raison pure procède elle-même de l'*Un*, comme tout ce qui procède est du même genre, ὁμογενές, que le principe d'où il procède, on peut dire que l'âme est lumière, mais lumière dérivée, lumière de lumière, φῶς ἐκ φωτός[4]. Cette lumière dérivée, comme la lumière primitive, rayonne sur tout ce qui est immédiatement au-dessous d'elle, l'illumine, et c'est ce rayonnement, cette irradiation de la substance lumineuse qui donne aux choses la forme, la vie, la pensée, l'unité[5]. C'est ainsi que l'âme toujours illuminée,

Par ce mot, nous voulons simplement faire entendre que l'objet illuminé est séparé de ce qui l'illumine ; mais en réalité et pour parler plus exactement, la matière n'est pas localement séparée de la forme, μὴ οὕτω τίθεσθαι ὡς χωρὶς ὄντος τόπῳ τοῦ εἴδους, comme lorsqu'on voit dans l'eau l'image réfléchie d'un objet matériel. La matière entoure de tous côtés la forme, la touche sans la toucher, ἐφαπτομένην καὶ αὖ οὐκ ἐφαπτομένην τῆς ἰδέας, et reçoit d'elle ce qu'elle est capable d'en porter. La forme ne passe pas à travers, ne traverse pas comme en courant la matière, mais elle y demeure tout en demeurant en elle-même, VI, 5, 8. οὐ τῆς ἰδέας διὰ πάσης (ὕλης) διεξελθούσης καὶ ἐπιδραμούσης, ἀλλ' ἐν αὐτῇ μενούσης.

[1] *Enn.*, V, 3, 12. τὴν μὲν ἀπ'αὐτοῦ (de l'Un) οἷον ῥυεῖσαν ἐνέργειαν ὡς ἀπὸ ἡλίου... φῶς τι οὖν θησόμεθα... ἤ ἄλλο φῶς πρὸ φῶτος ποιήσομεν. VI, 4, 9. ἀμυδραὶ δυνάμεις ἐξ ἐκείνου οἷονεὶ φῶς ἐκ φωτός, ἀμυδρὸν ἐκ φανωτέρου. I, 7, 1. παράδειγμα δὲ ὁ ἥλιος.

[2] *Enn.*, V, 3, 14. ὅταν ἡ ψυχὴ φῶς λαβῇ... ψυχὴ ἀφώτιστος... ψυχὴ φωτισθεῖσα.

[3] *Enn.*, V, 5, 7. φῶς καὶ φωτὸς ἀρχὴν ἂν βλέποι.

[4] *Enn.*, VI, 4, 9.

[5] *Id.*, III, 3, 4. ἐπιλάμπει τὰ κρείττω τοῖς χείροσι. II, 3, 17. ἐλλάμπουσα καὶ τυποῦσα. V, 1, 6. περίλαμψιν ἐξ αὐτοῦ μὲν, ἐξ αὐτοῦ δὲ μένοντος οἷον ἥλιον τὸ περὶ αὐτὸ λαμπρόν. V, b. 12. ἐπιλάμπειν δὲ ἀεὶ μένοντα ἐπὶ τοῦ νοητοῦ.

c'est-à-dire incessamment créée, illumine toujours, c'est à-dire crée incessamment, ὥσπερ ἐλλάμπουσα ἀεὶ ἐλλάμπεται [1]. Toujours illuminée, ayant en soi éternellement et sans discontinuité la lumière, c'est-à-dire sa forme propre, l'âme la donne aux choses qui lui sont inférieures, mais qui incessamment contenues dans leur forme propre et comme baignées et arrosées par ses rayons, jouissent de la vie dans la mesure variable de leur aptitude propre.

Il était nécessaire [2] que l'âme cherchât à procéder, προϊέναι, c'est-à-dire à s'extérioriser, à s'objectiver. C'est ainsi qu'est née d'abord la matière [3], puis le corps vivant et sentant. On peut même dire que si la matière est créée, si le corps est engendré, c'est que le corps est déjà en puissance dans l'âme, comme l'âme est en puissance dans le corps. Du moins l'incorporation réelle n'est que le développement d'une tendance qui existe déjà dans l'âme incorporelle. L'âme ne serait pas entrée dans un corps si elle n'avait eu en elle, à un degré élevé de force, l'élément, l'attribut essentiel de la matière, le παθητικόν [4]. Dans l'incorporel psychique se trouve déjà enfermé le principe du corporel. L'âme est la synthèse des contraires : elle est un dieu, mais le dernier des dieux ; elle est placée à la limite du monde intelligible et du monde sensible, qu'elle sépare et en même temps unit en participant à tous les deux [5].

Nous avons donc ici une autre cause de l'incorporation des âmes [6]. Plotin la caractérise et la précise en appelant *orgueil*

[1] *Enn.*, II, 9, 2.
[2] *Enn.*, IV, 3, 9.
[3] *Id.*, id. Comme une lumière immense et rayonnante, qui, aux extrémités de la puissance de son rayonnement, n'est plus qu'ombre et obscurité, σκότος, mais néanmoins ombre de la lumière, et, par suite, ombre de la vie et de la raison : l'âme ne s'est point unie à elle, mais ne l'a pas privée de sa présence.
[4] *Enn.*, II, 3, 10. οὐ γὰρ ἂν ἔλθοι εἰς σῶμα, μὴ μέγα τι παθητικὸν ἔχουσα.
[5] *Enn.*, VI, 4, 16.
[6] Nous avons déjà vu qu'il y en avait plusieurs autres :
1. D'abord la fatalité, la loi inexorable des choses.

cette tendance interne, immanente de l'âme, à s'extérioriser. L'âme a la *volonté* de s'appartenir à elle-même, d'être une personnalité distincte, un moi. C'est la différenciation première[1] dans l'âme universelle. L'âme, dans son état incorporel, se meut librement et spontanément; cette mobilité, cette liberté qui l'enchante[2] lui inspire le désir de se séparer des autres âmes avec lesquelles elle vivait dans le sein de l'âme universelle, qui les unissait sans les confondre. Elle ne supporte plus cette sorte d'unité, de confusion[3], où elle n'a qu'une trop faible conscience de son être propre, et où elle craint de se perdre, d'être absorbée dans un tout immense; elle veut être un tout et non seulement une partie du tout[4], prendre une pleine conscience de son identité par la mémoire[5]; en un mot elle s'adore elle-même[6]. C'est la grande faute que Plotin qualifie d'apostasie, appelle un sacrilège de l'orgueil[7], et qu'il considère comme le principe du mal moral.

Ainsi l'individualité n'a pas pour principe l'incorporation de l'âme : elle existe déjà en puissance et par le désir dans l'âme incorporelle ; mais elle y est assez incomplète pour que l'âme éprouve le besoin de l'achever en entrant dans un corps[8]. Puisque c'est par une comparaison, qui prend parfois

2. La surabondance de vie dans l'âme, πλείων ζωή.

3. L'inclination ou l'amour de l'âme pour son image. pour son œuvre, γέννημα.

[1] *Enn.*, V, 1, 1. ἡ πρώτη ἑτερότης... τὸ βουληθῆναι δὲ ἑαυτῶν εἶναι.

[2] *Id.*, V, 1, 1. τῷ δὲ αὐτεξουσίῳ ἡσθεῖσαι.

[3] *Id.*, IV, 4, 3. οὐκ ἀνασχομένη τὸ ἕν.

[4] *Enn.*, IV, 8, 4 et 5. εἰς μέρος εἶναι. . ἑαυτῶν εἶναι, tandis que les hommes (II, 2, 2) sont une partie par leur rapport au tout, mais sont un tout indépendant en tant qu'individus et que personnes. II, 2, 2 : « πῶς οὖν ἄνθρωποι; ἢ ὅσον παρὰ τοῦ παντὸς, μέρος· ὅσον δὲ αὐτοὶ, οἰκεῖον ὅλον.

[5] *Enn.*, IV, 4, 3. οἷον προκύψασα μνήμην ἑαυτῆς λαμβάνειν.

[6] *Id.*, id., l. l. τὸ αὐτῆς ἀσπασαμένη.

[7] *Enn.*, V, 1, 1. ἀπόστασις τοῦ θεοῦ.

[8] *Enn*,, IV, 3, 2. Il y a une âme qui est universelle, qui n'appartient pas exclusivement à un individu, μή τινος εἶναι; les âmes mêmes qui sont devenues les âmes des individus, ne sont devenues telles que *par accident*, τὰς δὲ ὅσαι τινὸς, γίγνεσθαί ποτε κατὰ συμβεβηκός.

l'aspect d'une assimilation, avec la lumière que Plotin explique les rapports de l'âme avec son corps, il est utile de se rendre compte de l'explication que notre philosophe présente des phénomènes de la lumière. La lumière éclaire l'air et donne aux corps leur couleur ; mais elle n'est pas l'état, la qualité d'une substance et l'air n'est pas le corps dans lequel subsisterait cette qualité. La lumière est l'acte d'un sujet ; elle en émane et ne saurait, comme une simple qualité, passer dans un autre corps. Elle ne passe donc pas dans l'air ; seulement comme l'air est présent à la lumière, il en est affecté, c'est-à-dire éclairé et il devient lumineux ; mais il reste en soi ce qu'il était, et si la lumière venait à disparaître ou s'il n'était plus soumis à son action, il redeviendrait ténébreux. Ainsi la vie qui est un acte de l'âme affecte le corps présent et n'en est pas moins un acte, s'il n'y a pas de corps pour éprouver ses effets[1].

Il y a dans l'intérieur du corps lumineux un acte, une surabondance de vie, une source d'activité ; mais en dehors et au-delà de ce corps lumineux, dont l'essence est de rayonner, de projeter la lumière, il y a un acte extérieur, image de l'acte interne, inférieur au premier, mais qui ne s'en sépare pas tant que celui-ci agit et subsiste[2]. C'est ainsi que Damascius, interprétant cette théorie et l'appliquant à l'âme, distingue une double ἔλλαμψις, l'une immanente, inhérente, suspendue au corps éclairant et vivant avec lui dans une continuité parfaitement une, l'autre descendue dans l'objet éclairé, faisant partie de sa nature et subsistant en lui comme dans un substrat[3]. Ni l'une ni l'autre n'est substance[4]. Mais si l'objet dans lequel l'acte supérieur de la lu-

[1] *Enn.*, IV, 5, 6.
[2] *Enn.*. IV, 5, 7.
[3] *In Plat. Parmenid.*, p. 314, ed. Kopp. διττὴ δὲ καὶ ἔλλαμψις, ἡ μὲν ἀπῃωρημένη τοῦ ἐλλάμποντος καὶ ἐκείνῳ συννοῦσα κατὰ μίαν συνέχειαν, ἡ δὲ ἐμφυομένη τῷ ἐλλαμπομένῳ καὶ ἐκείνου γιγνομένη καὶ ἐν ὑποκειμένῳ αὐτῷ ὑφισταμένη.
[4] Comme le font remarquer Olympiodore (*in Alcib. Pr.*, c. 3) et Thémiste (*in Ar. de Anim.*, c. 32).

mière a fait rayonner une seconde source de lumière vient à disparaître, la première n'en subsiste pas moins : seulement n'ayant plus où s'étendre, où s'épancher, elle cesse de se projeter au dehors et demeure renfermée au dedans d'elle-même. Par là nous pouvons comprendre qu'il y a une partie de l'âme dans laquelle est le corps, comme l'air est dans la lumière[1], et qui le fait vivre par sa présence et son rayonnement : c'est la puissance naturelle et génératrice[2], et qu'il y en a une autre dans laquelle il n'y a aucun corps, comme la lumière qui ne trouvant plus de lieu où s'étendre, demeurerait et rayonnerait en elle-même : c'est la puissance supérieure et principale de l'âme[3].

La lumière est dans les corps colorés tant que ce qui produit la couleur est mêlé aux corps ; mais la vie propre aux corps, les corps la possèdent tant que l'âme supérieure est présente à eux. Si le corps est détruit, la vie que lui prêtait l'âme n'est pas détruite et ne peut l'être, car elle est l'image de l'illumination première ; seulement ne trouvant plus de corps, elle remonte à sa source et se réunit à son principe[4]. C'est parce que l'âme est lumière et chaleur, chaleur comme propriété de la lumière[5], qu'on peut expliquer que l'âme tout entière soit présente à toutes les parties du corps, auquel cependant son essence reste étrangère et dont elle ne peut recevoir aucune modification ; elle peut lui être ainsi à la fois présente et non-présente ; c'est parce que l'âme est lumière et chaleur qu'on conçoit que nécessairement tout produit engendré est du même genre que ce qui l'engendre, tout en lui restant inférieur, parce que tout ce qui est engendré et procède, descend et s'affaiblit[6]. Le lien[7] qui unit l'âme au corps,

[1] *Enn.*, II, 3, 9, 18.
[2] *Id.*, I, 1, 8. ἐλλάμπευσα. *Id.*, II, 3, 17. ἐλλάμπουσα καὶ τύπουσα.
[3] *Enn.*, II, 3, 9, 18.
[4] *Enn.*. IV, 5, 7.
[5] *Id.*, VI, 4, 15.
[6] *Enn.*, III, 8, 5.
[7] *Id.*, V, 5, 7. τὴν δὲ πρὸς τὸ σῶμα τῇ ψυχῇ κοινωνίαν τῇ ἡμετέρᾳ δεσμός.

quel que soit le mode de cette union, ne se noue pas immédiatement; le rapport s'établit par un intermédiaire et cet intermédiaire est le pneuma[1]. Le pneuma est un corps aérien, éthéré ou igné, que l'âme revêt avant de revêtir le corps solide, de chair et de sang, de terre et d'eau, qu'ont tous les animaux. Répandu en nous, circulant autour de notre âme, ce corps se meut et meut le corps solide circulairement, obéissant au mouvement du ciel qui agite, comme le ferait le vent, la nacelle aérienne dans laquelle l'âme est assise et comme portée[2]. On peut objecter, il est vrai, que nos corps devraient alors avoir le mouvement circulaire; mais nous répondrons que l'élément sphérique de notre nature[3], en devenant terrestre, a perdu la faculté de ce mouvement naturel qu'il possédait là-haut, et ensuite qu'il y a dans nos corps un élément auquel le mouvement en ligne droite est naturel et qui arrête ou modifie le mouvement circulaire que l'âme pourrait imprimer à son corps, mais qu'elle se donne à elle-même quand elle pense, en se repliant sur elle-même, ou quand emportée par les forces de l'amour elle tourne autour de son vrai milieu, du centre vivant de son mouvement, de Dieu[4], comme un corps sphérique opère un retour sur lui-même par son mouvement circulaire.

Dans ce pneuma, qui nous est donné par le ciel et par les astres[5], corps lumineux et diaphane[6], réside l'âme végétative, si elle n'est pas ce corps même, quoiqu'il faille bien remarquer que tout pneuma n'est pas une âme, et qu'il y a des

[1] *Enn.*, II, 1, 5. « Pour nous, ayant nos organes formés par l'âme végétative que nous donnent les dieux célestes (les astres) et le ciel même, nous sommes unis au corps par cette âme. »

[2] *Id.*, II, 2, 2. παρ'ἡμῖν τὸ πνεῦμα τὸ περὶ ψυχὴν. *Id.*, III, 4, 6. περιαγούσης δὲ τῆς περιφορᾶς ὥσπερ πνεύματος τὸν ἐπὶ τῆς νεὼς καθημένον ἢ καὶ φερόμενον.

[3] *Id.*, II, 2, 2. τὸ σφαιροειδὲς ἡμῶν οὐκ εὔτροχον.

[4] *Enn.* II, 2, 2. ψυχή ἐστι περιθέουσα τὸν θεὸν ἀμφαγαπάζεται καὶ περὶ αὐτὸν ὡς οἷόντε αὐτῇ ἔχει... οὕτω καὶ τοῦτο.

[5] II, 1, 5.

[6] *Enn.*, IV, 3, 9. ἐκ σώματος ἀερίνου ἢ πυρίνου. Procl., *in Tim.*, 290. σῶμα αὐγοειδὲς, οὐράνιον, αἰθέριον.

milliers de pneumas qui sont inanimés[1]. Ce pneuma, que Proclus appelle le véhicule, le char de l'âme, ὄχημα[2], ne se sépare pas d'elle quand elle quitte le corps solide détruit : il est, d'après l'interprétation de Proclus, éternel, immuable à cause de son essence qui est la même que celle de l'âme[3]. C'est le premier corps que l'âme revêt en sortant de la vie

[1] *Enn.*, IV, 7, 4, οὐ πᾶν μὲν πνεῦμα ψυχὴ, ὅτι μυρία πνεύματα ἄψυχα. *Id.*, IV, 4, 26. ἐν πνεύματι ὄντος τοῦ φυτικοῦ... διαφανές... μᾶλλον δὲ εἴπερ πνεῦμα... καὶ ἐλλαμπόμενον παρὰ τοῦ κυκλοῦ. Porph., 'Αφορμ., § 32. ἐξελθούσῃ γὰρ αὐτῇ τοῦ στερέου σώματος τὸ πνεῦμα συγομαρτεῖ ὃ ἐκ τῶν σφαιρῶν συνελέξατο.

[2] Procl., *Inst. Theol.*, prop. 207. πάσης μερικῆς ψυχῆς τὸ ὄχημα ἀπὸ αἰτίας ἀκινήτου δεδημιούργηται. Id., *id.*, prop. 208. « τὸ ὄχημα ἄϋλόν ἐστι καὶ ἀδιαίρετον κατ'οὐσίαν καὶ ἀπαθές. Macrobe (dans son commentaire *Sur le Songe de Scipion*, I, 11). reproduit et précise cette théorie : établissant l'ordre des natures, il distingue d'abord les âmes pures de tout commerce avec le corps, et qui, suivant ses termes, *cœlum possident*. Les autres, dit-il, forment une espèce particulière, *qui pondere ipso terrenæ cogitationis paulatim in inferiora delabitur, nec subito luteum corpus induitur, sed sensim per tacita detrimenta... in quædam siderei corporis incrementa turgescit. In singulis enim sphæris quæ cœlo subjectæ sunt, ætherea obvolutione vestitus, ut per eas, gradatim societati hujus indumenti testei concilietur, et ideo totidem mortibus quot sphæras transit, ad hanc pervenit quæ in terris vita vocatur* ». Le Dante (*Purgat.*, XXV) l'accepte : « Aussitôt qu'une place a été assignée à l'âme, sa faculté formelle *rayonne* tout autour, et *l'air qui l'entoure* prend la forme que lui imprime virtuellement l'âme en s'y arrêtant, et cette forme nouvelle suit l'âme en tout lieu. » Leibniz (*Nouv. Ess.*, Avant-Propos) y reste encore attaché : « Je crois avec la plupart des anciens que tous les génies, toutes les âmes, toutes les substances simples créées, sont toutours jointes à un corps, et qu'il n'y a jamais des âmes qui en soient entièrement séparées. J'ajoute qu'aucun dérangement des organes visibles n'est capable de porter les choses à une entière confusion dans l'animal, de détruire tous les organes et de priver l'âme de *son* corps organique et des restes ineffaçables de toutes les traces (ἴχνη) précédentes. Mais la facilité qu'on a eue de quitter l'ancienne doctrine des corps subtils joints aux anges, et l'introduction de *prétendues* intelligences séparées dans les créatures, et enfin l'opinion mal entendue que l'on ne pouvait conserver les âmes des bêtes sans tomber dans la métempsychose, ont fait, à mon avis, qu'on a négligé la manière naturelle d'expliquer la conservation de l'âme ». Ch. Bonnet (*Palingénésie philosophique*, 1re part., c. 1 et 4) admet également un pneuma psychique, c'est-à-dire « un corps éthéré, organique, indestructible, vrai siège de l'âme (ὄχημα) et logé dès le commencement dans le corps grossier et destructible : c'est par ce corps éthéré que s'explique la conservation de l'âme et sa personnalité. »

[3] Procl., *id.*, l. l. συμφυῶς ἀμετάβλητον ὂν κατὰ οὐσίαν.

incorporelle et en descendant d'abord dans le ciel, et c'est un corps immatériel, invisible, non sujet aux impressions et modifications passives des corps[1], par l'intermédiaire duquel elle doit passer avant d'entrer dans des corps qui lui offrent l'étendue et la figure. C'est la première incorporation de l'âme[2], qui précède et conditionne l'autre, par laquelle l'âme revêt un corps terrestre, dont la nature est plus ou moins grossière suivant que les âmes se sont plus ou moins écartées de l'intelligible, sont descendues plus ou moins bas dans la région matérielle. Selon que l'âme est par sa diathèse semblable à la nature d'un homme ou d'une brute, et de tel ou tel homme ou de telle ou telle brute, elle entre dans tel ou tel corps humain ou animal. Cette doctrine psychologique permet de concevoir certaines opinions que les anciens philosophes nous ont transmises ou du moins ne les contredisent pas[3]. Ils enseignent en effet qu'à des périodes déterminées, à la suite de jugements auxquels elles sont soumises, s'accomplit ce qu'ils appellent la descente et l'ascension des âmes, ἡ κάθοδος καὶ ἡ ἄνοδος, et leurs migrations dans le corps d'autres animaux[4]. L'âme humaine a certainement des existences successives[5]; elle passe d'un corps humain dans un autre corps humain, quand elle a gardé, dans la vie humaine, l'humanité, et c'est déjà la conséquence de ses fautes ici-bas que d'entrer dans un autre corps[6]. Peut-être même,

[1] *Enn.*, IV, 3, 15. ἴασι δὲ ἐκκύψασαι τοῦ νοητοῦ, εἰς οὐρανὸν μὲν πρῶτον καὶ σῶμα ἐκεῖ προσλαβοῦσαι δι' αὐτοῦ ἤδη χωροῦσι καὶ ἐπὶ τὰ γεωδέστερα σώματα.

[2] *Enn.*, IV, 3, 9. ἥ δὴ καὶ πρώτη ἂν εἴη ψυχῇ κοίνωνία σώμασι. Il y a ainsi pour l'âme deux manières d'entrer dans un corps : la première quand elle passe de l'état absolument incorporel, qui est son état primitif et naturel, dans un corps quelconque; l'autre, quand ayant déjà revêtu un corps aérien ou igné, elle passe dans un corps terrestre. C'est alors une véritable métensomatose, quoiqu'on ne lui donne pas ce nom parce que le corps pneumatique qu'elle revêt est invisible et qu'on ne sait pas d'où il vient. IV. 3, 9.

[3] *Enn.*, VI, 4, 16. οἷς πειρᾶσθαι προσήκει σύμφωνον ἢ μὴ διάφωνόν γε ἐπιδεῖξαι τὸν νῦν προκείμενον λόγον.

[4] *Id.*, id., 1, 1. αἱ εἰς ἄλλων ζῴων σώματα εἰσκρίσεις.

[5] *Id.*, II, 9, 9. ἀμοιβαὶ βίων.

[6] *Id.*, IV, 8, 5. εἰς ἄλλα σώματα δῦναι.

comme on le dit[1], ceux qui n'ont vécu que de leurs sensations, entrent dans le corps d'autres animaux suivant les passions diverses auxquelles ils ont succombé, en sorte qu'il y a des corps d'animaux qui renferment des âmes humaines.

Quoiqu'il en soit de ce point particulier où Plotin semble vouloir seulement montrer que sa doctrine n'est pas en contradiction avec les anciennes traditions religieuses et philosophiques, nous voyons apparaître dans l'incorporation la loi universelle qui gouverne le monde créé et même le monde idéal. L'univers devait nécessairement vivre non d'une vie isolée, mais il devait posséder une vie infinie. Cette vie infinie devait être en même temps une et renfermer éternellement et à la fois toutes les vies sans que celles-ci fussent confondues dans l'unité absolue[2]. Pour cela il fallait que dans la continuité des existences, il s'établît des différences infinies de degrés, de manière à ce que tous les êtres fussent disposés dans une série graduée et ordonnée[3], dont tous les membres liés entr'eux par des rapports de cause et d'effet se succédassent dans un ordre croissant ou décroissant, ascendant ou descendant.

Dans l'univers la vie ressemble à une chaîne immense où chaque être occupe un point, forme un anneau vivant, engendrant l'être qui le suit, engendré par l'être qui le précède, en sorte qu'il soit toujours distinct mais non séparé de celui qu'il engendre et dans lequel il passe sans y être absorbé[4], de manière enfin à constituer un tout vivant de sa vie propre, sans cesser d'être une partie du tout qui l'enveloppe. Même

[1] *Enn.*, I, 1, 11. εἰ μὲν ψυχαὶ εἶεν ἐν αὐτοῖς (τοῖς θηρίοις) ἀνθρώπειοι, ὥσπερ λέγεται (Plotin est peu affirmatif sur ce point, comme on le voit), ἁμαρτοῦσαι. *Id.*, III, 4, 2.

[2] *Id.*, VI, 4, 14.

[3] *Enn.*, II, 9, 13. τάξιν ἐφεξῆς.

[4] *Id.*, V, 2, 2. οἷον ζωὴ μακρὰ εἰς μῆκος ἐκταθεῖσα, ἕτερον ἕκαστον τῶν μορίων τῶν ἐφεξῆς, συνεχὲς δὲ, πᾶν αὐτῷ, ἄλλο δὲ καὶ ἄλλο τῇ διαφορᾷ, οὐκ ἀπολλύμενον ἐν τῷ δευτέρῳ τὸ πρότερον.

dans les choses divines règne cette loi de l'ordre et de la série qui unit les choses du premier rang à celles du second et celles du second au troisième jusqu'aux dernières limites de l'être[1]. Ce n'est autre chose que la loi d'évolution dont le nom même se retrouve sous sa forme grecque dans Plotin comme sous sa forme latine, devenue la forme française, dans M. Ficin. L'évolution, qui a pour principe la fin, la cause finale, enveloppe tout ce qui vit, les végétaux comme les animaux[2]. Il n'y a point dans les choses de la nature pas plus que dans celles de l'art d'indiscernables, et le nombre des choses phénoménales est déterminé, quoique nous soyons impuissants à le déterminer. Tout ce qui naît est soumis à la loi du nombre, et le nombre est soumis à la loi de l'évolution et du développement de toutes les raisons, de tous les germes contenus dans l'âme qui sont innombrables, mais non infinis en nombre[3]. Toutes les existences, leurs rangs, leurs sorts sont déterminés et définis par des lois mesurées[4], par l'ordre[5] qui préside à leur succession, tantôt dans le monde intelligible, tantôt dans le ciel, tantôt sur la terre, c'est-à-dire se ramènent à l'harmonie et à l'unité. Mais l'évolution, qui déroule et développe les existences dans un ordre sérié et gradué, descendant du premier principe, se lie et correspond à l'involution, le renveloppement que Ficin appelle *resolutio*. On remonte l'échelle des êtres comme on la descend; tout ce qui est engendré par un autre et a eu besoin de lui pour naître est enveloppé dans cet autre, ἐν ἄλλῳ. Par

[1] *Enn.*, II, 3, 7; II, 9, 13.

[2] *Enn.*, I, 4, 1. μεταδώσειν δὲ καὶ τοῖς φυτοῖς ζῶσι καὶ αὐτοῖς καὶ ζωὴν ἐξελιττομένην εἰς τέλος ἔχουσι.

[3] *Id.*, V, 7, 3. εἰ δὲ μεμέτρηται ὅποσα ἂν εἴη τὸ πόσον ὡρισμένον ἔσται τῇ τῶν λόγων ἁπάντων ἐξελείξει καὶ ἀναπλώσει. Ficin : « Natura quoniam non per aliquid additum essentiæ sicut ars, sed per essentiam agit, ideo in essentialibus rationibus varietatem generandorum merito continet. »

[4] *Id.*, IV, 3, 12. ἐν μέτροις βίων ὡρισμένων εἰς συμφωνίαν.

[5] *Id.*, id., l. 1. ἕκαστα ἐν μέτροις περιόδων καὶ τάξεων καὶ βίων κατὰ γένη διεξόδων ἃς αἱ ψυχαὶ διεξοδεύουσι. Ficin : « In natura rationum omnium (les germes, les cellules vivantes) *evolutio* statutis temporibus atque *resolutio*, universalis est concentus. »

leur nature même les choses du dernier rang sont dans celles qui les précèdent immédiatement; celles du premier rang dans celles qui sont encore avant elles, jusqu'à ce qu'on arrive au premier principe qui contient tout le reste et n'est contenu par rien, qui possède toutes les choses et n'est possédé par aucune[1]. L'ordre non seulement détermine la place qu'occupe chaque être dans la chaîne du tout[2]; mais comme il les fait sortir et évoluer de leur antécédent immédiat, il les y fait rentrer, de manière à y maintenir l'harmonie et l'unité[3], par les intermédiaires qui les attachent les unes aux autres et toutes au premier principe. C'est par ces intermédiaires que le Tout est un et forme une seule harmonie, que tout y est coordonné[4]. Les choses sont faites les unes pour les autres, les unes par les autres; elles ne sont pas séparées du Tout; elles agissent les unes sur les autres, dépendent mutuellement l'une de l'autre, parce qu'elles constituent une série où chacune, par un lien naturel, est l'effet de celle qui la précède et la cause de celle qui la suit.

C'est ce qui explique l'importance du rôle que joue dans le système de Plotin la notion de moyen, qui est en proportion avec les deux extrêmes qu'il lie et sépare, τὸ μέσον ἀνάλογον. L'âme est surtout considérée comme un intermédiaire. Entre le monde extérieur et l'âme pure, qui est incapable de percevoir les choses phénoménales, il fallait un

[1] *Enn.*, V, 5, 9. τὰ ὕστατα ἐν τοῖς πρὸ αὐτῶν ὑστάτοις... τὰ δ'ἐν πρώτοις ἐν τοῖς πρότεροις... τὸ πρῶτον ἀρχῆς,.. μὴ ἔχουσα ἐν ὅτῳ αὐτὴ... τὰ ἄλλα περιείληφε πάντα αὐτή.

[2] *Enn.*, V, 4, 1. τὴν ἀναγωγὴν ἐπ'ἐκεῖνο (le premier) διὰ τῶν μεταξὺ ἔχειν καὶ τάξιν εἶναι δευτέρων καὶ τρίτων, τοῦ μὲν ἐπὶ τὸ πρῶτον ἀναγομένου, τοῦ δὲ τρίτου ἐπὶ τὸ δεύτερον.

[3] Olympiod., *Sch. in Plat. Phædon.*, ed. Finckh, p. 156. πανταχοῦ γὰρ ἡ τάξις κρατεῖ καὶ τὸ κατὰ πρόοδον ἐξηλλαγμένον.

[4] *Enn.*, II, 3, 5. τὸ πᾶν ἓν καὶ μία ἁρμονία. *Id.*, II, 3, 7. σύνταξις μία... σύμπνοια μία... καὶ γὰρ ἄλλοτι καὶ ἐκ τούτων καὶ ἐφεξῆς κατὰ φύσιν ἄλλο. Leibn., *Monad.*, 58. « Cette liaison ou cet accommodement de toutes les choses créées chacune à chacune et de chacune à toutes les autres, fait que chaque substance simple a des rapports qui expriment toutes les autres et qu'elle est par conséquent un miroir vivant perpétuel de l'univers. »

troisième terme qui fut en rapport avec chacun d'eux et apte à la fois à recevoir la forme et à connaître l'impression reçue : c'est comme nous allons le voir l'appareil des sens, organe corporel de l'âme sentante, passif et cependant servant d'organe à la connaissance.

L'organe, dans la sensation, est comme une moyenne proportionnelle entre l'objet extérieur et l'âme[1]. L'âme est encore un intermédiaire[2] entre le monde sensible et le monde intelligible, comme la raison pure est intermédiaire entre l'âme et l'Un, et pour ainsi dire le centre où ils se touchent[3]. L'âme possède en elle-même le principe, le milieu et la fin, c'est-à-dire la raison pure, ὁ νοῦς, l'entendement discursif, διάνοια, et la sensation, καὶ ἀρχὴν καὶ μέσα καὶ ἔσχατα ψυχὴ ἔχει[4].

Enfin nous venons de voir le pneuma servant d'intermédiaire, entre le corps et l'âme, et destiné à expliquer leur rapport. Mais malgré cet intermédiaire, ce n'est pas la subs-

[1] *Enn.*, IV, 4, 23.

[2] *Id.*, IV, 6, 3. ἐν μέσῳ οὖσα. IV, 8, 7. μέσην τάξιν ἐν τοῖς οὖσιν ἐπισχοῦσαν.

[3] *Id.*, V, 1, 12. ὥσπερ κέντρον.

Nous en rencontrerons beaucoup d'autres :

1. L'imagination et la mémoire, intermédiaires entre la sensation et la raison. IV, 3, 25.
2. Le ciel entre l'intelligible et le monde sublunaire.
3. La raison séminale entre la nature et l'être individuel formé par elle, μεταξύ. IV, 4, 13.
4. Les corps intermédiaires entre la matière et la forme; le devenir entre l'être et le non être. III, 6, 6.
5. L'homme tient le milieu entre Dieu et la bête. III, 2, 8.
6. Saturne, intermédiaire entre Cœlus, son père, et Jupiter, son fils. V, 8, 13.
7. Les démons intermédiaires entre les dieux et les hommes. *Enn.*, III, 5, 6; VI, 7, 6; V, 8, 10; IV, 3, 18; III, 2, 3; VI, 9, 8.
8. La vertu intermédiaire entre les idées et les phénomènes (I, 1, 12), comme Hercule, qui en est l'image, est placé entre le ciel et l'enfer, et appartient également à l'un et à l'autre, ἐν θεοῖς τε καὶ ἐν Ἅδου... ἄνω τέ... καὶ κάτω. Proclus donnera la formule de cette loi qu'il applique dans toute sa rigueur, *Institut. theol.*, 175. οὐδαμοῦ γὰρ αἱ πρόοδοι γίγνονται ἀμέσως.

[4] *Enn.*, I, 8, 14.

tance de l'âme qui entre en société intime, κοινωνία, en communion avec le corps : ce sont ses puissances seules qui y descendent. De même que l'Un ou Dieu demeure en lui-même, tandis que ses puissances descendent dans les choses et dans toutes les choses, de même que les âmes ne sont pour ainsi dire que des jets rayonnant de son essence, βολὰς ἐκπεμφθείσας, de même l'âme, tout en restant intacte et pure en soi, envoie, émet dans les choses qui sont au-dessous d'elle, et toutefois capables de les recevoir, ses puissances, qui, remarquons-le bien, ne sont jamais entièrement séparées et comme coupées de leur substance[1]. On a donc le droit de dire, parce que c'est la réalité même, que partout où ses puissances sont toutes présentes, l'âme elle-même est présente tout entière, sans appartenir exclusivement à une chose particulière; car alors elle se diviserait, et comment concevoir que l'âme, c'est-à dire la vie se divise. L'âme est donc présente par ses puissances au corps dont, par leur acte, elles mettent en jeu les organes[2].

Ceci nous amène naturellement à traiter des puissances de l'âme.

[1] *Enn.*, VI, 4, 3. αὐτὸ (τὸ νοητὸν) ἐφ'ἑαυτοῦ εἶναι, δυνάμεις δὲ ἀπ'αὐτοῦ ἰέναι ἐπὶ πάντα. VI, 4, 9. « Il est absurde de concevoir les puissances séparées de leurs substances, ἀποτετμημένας. On ne peut concevoir une essence sans puissance ni une puissance sans essence. »

[2] VI, 4, 9. « Il vaut mieux dire que c'est par la présence, τῷ παρεῖναι, des puissances de l'âme en eux, que les organes qui les possèdent sont mis en activité, activité réglée par les puissances immobiles qui leur commandent, τῷ παρεῖναι τὰ ἔχοντα εἶναι τὰ ἐνεργοῦντα κατ'αὐτάς, αὐτὰς δὲ ἀκινήτους εἶναι, χορηγούσας τὸ δύνασθαι τοῖς ἔχουσιν. La théorie de l'*irradiation*, ἔλλαμψις, probablement empruntée des doctrines orientales, aide à faire comprendre comment la substance ou le foyer lumineux peut être distingué des rayons ou puissances qui en émanent, tout en gardant leur lien, leur continuité, συνέχεια, avec la source d'où ils jaillissent. Nous avons déjà vu dans Numénius, Philon et Ammonius, cette distinction qui permet, parce qu'elle n'est pas une séparation, d'affirmer que le principe supérieur est présent dans les choses auxquelles il se communique, sans y être localement et substantiellement uni, de manière à être partout et nulle part. Toute division substantielle le diminuerait et finirait par le détruire.

CHAPITRE QUATRIÈME

LES PUISSANCES ET LES PARTIES DE L'AME.

L'âme en tant qu'incorporelle est une et indivisible dans sa substance; mais cette âme a des puissances et même un grand nombre de puissances, et si la puissance ne peut pas être séparée effectivement de l'essence d'où elle émane et rayonne, elle en peut et en doit être distinguée, comme les rayons du foyer lumineux qui les émet. L'âme est donc déjà sous ce rapport divisible. Il y a plus : les puissances de l'âme sont l'intermédiaire par lequel l'âme entre en rapport avec les corps; mais elles ne se communiquent aux corps que dans la mesure où ceux-ci sont capables de les recevoir, et cette mesure est à la fois très diverse et très inégale; non seulement c'est par cette division que nous concevons la création des espèces animales, mais nous ne pouvons concevoir la création de l'individualité au sein des espèces que par une sorte de division qui fait sortir, de l'âme universelle, l'âme individuelle, l'âme particulière et divisée, μερικὴ ψυχή... ψυχή τινος.

L'âme est donc encore, sous ce nouveau rapport, divisible et pour ainsi dire divisée. Ce double point de vue auquel on peut considérer la divisibilité de l'âme, donne naissance à la distinction des facultés ou puissances, δυνάμεις, qui sont nombreuses[1], et des parties ou espèces, εἴδη, μέρη, ou parfois

[1] *Enn.*, I, 8, 14. δυνάμεις δὲ ψυχῆς πολλαί.

λόγοι. Il ne faut pas croire que ces parties constituent des unités ou forces séparées; les puissances de l'âme sont ses actes, et l'âme est tout entière dans chacun de ses actes. La pensée est une puissance de l'âme, et cette pensée ne sera pas absolument absente de la pierre même, où elle existe à l'état de sommeil, parce que le corps minéral n'est pas apte à recevoir l'âme dans la plénitude de son essence.

L'âme n'est donc ni unité pure ni pure pluralité : elle est une pluralité une ou si l'on veut une unité multiple. Le Principe suprême est exclusivement et absolument un, ἓν μόνον; les formes qui sont dans les corps sont pluralité et unité; πολλὰ καὶ ἓν; les corps eux-mêmes sont exclusivement pluralité, πολλὰ μόνον. L'âme est unité et pluralité, ἓν καὶ πολλὰ, unité par son essence et sa substance, multiplicité par ses espèces et ses fonctions[1]; même si l'on ne considère dans l'âme que la fonction de connaître et non celle de produire, on y trouvera une pluralité. L'âme n'est pas une substance nue; c'est une substance déterminée, ὥς τις οὐσία, et déterminée par une pluralité de puissances qui constitue son essence et ne fait qu'un avec elle; car cette pluralité ne lui vient pas du dehors, mais de sa nature même. Que serait l'être de l'âme sans tout le reste[2]? Par essence, l'âme est séparée de l'unité; elle ne peut être une même dans la connaissance rationnelle la plus pure[3]. Dans l'acte le plus élevé de la raison le dualisme apparaît, c'est-à-dire la division et la pluralité. Dans tout esprit il y a deux choses, ἐν τῷ παντὶ

[1] *Enn.*, VI, 2, 4. πῶς δὲ τὸ ἓν τοῦτο (l'âme) πολλά ἐστι καὶ πῶς τὰ πολλὰ ἕν. VI, 2, 5. τὰ σώματα οἷον τῶν ζώων καὶ τῶν φυτῶν ἕκαστον αὐτῶν πολλά ἐστι. IV, 2, 2. ἔστιν οὖν ψυχὴ ἓν καὶ πολλὰ... τὰ δὲ ἐν τοῖς σώμασιν εἴδη πολλὰ καὶ ἕν, τὰ δὲ σώματα πολλὰ μόνον, τὸ δὲ ὑπέρτατον, ἓν μόνον.

[2] *Id.*, VI, 2, 5. ἀναβαίνων αὐτῆς εἰς τὸ μὴ ποιοῦν, οὐ πολλὰς καὶ ἐνταῦθα εὑρήσεις δυνάμεις. *Id.*, VI, 2, 6. οὐκ ἔξωθεν μὲν ἔχει τῆς ἑαυτοῦ οὐσίας.

[3] *Enn.*, VI, 9, 4. πάσχει δὲ ἡ ψυχὴ τοῦ ἓν εἶναι τὴν ἀπόστασιν. L'âme n'est pas absolument une, même dans l'acte qui crée en elle la science; car la science est raisonnement et le raisonnement est pluralité ; l'unité de l'âme tombe donc fatalement dans le nombre et la pluralité : λόγος γὰρ ἐπιστήμη, πολλὰ δὲ λόγος· παρέρχεται οὖν τὸ ἓν εἰς ἀριθμὸν καὶ πλῆθος πεσοῦσα. VI, 2, 5. πλῆθος ἕν.

νῷ τὸ διττόν, le sujet pensant et l'objet pensé, différents l'un de l'autre, sans cesser d'être un. L'acte de la connaissance a sans doute pour condition l'unité du sujet et de l'objet; mais il pose en même temps leur différence. Ce qui connaît, en tant qu'il connaît, tend à ne faire qu'un avec l'objet à connaître[1] : mais cette tendance est un mouvement, ἔρχεται[2], et le mouvement implique division et pluralité des termes, qui sont au moins deux et l'on peut dire qui sont nécessairement trois; car ce mouvement de la pensée qui va d'un terme à l'autre et les met en rapport diffère manifestement de chacun d'eux[3]. Cette division de l'âme est l'œuvre de l'âme même qui a une activité divisante, comme une activité unifiante[4], parce que sa nature est à la fois une et multiple, indivisible et divisible[5]. Si en effet elle était absolument simple et absolument indivisible, si elle se dérobait à toute pluralité, le corps qu'elle occupe ne serait pas animé dans son tout. Se ramassant pour ainsi dire au centre de chaque être, dans un centre que l'hypothèse laisse sans rayonnement, elle laisserait la masse entière sans âme, ἄψυχον. L'univers, comme l'individu vivant n'aurait plus dans chacune de ses parties ni dans son tout la force qui l'anime et le dirige suivant la raison[6].

L'âme est une essence intermédiaire entre l'essence absolument indivisible et l'essence absolument divisible; elle est une, parce qu'elle est la force qui contient tout dans l'unité, τὸ συνέχον; elle est divisée parce qu'elle communique la vie à tous les êtres et à toutes les parties de chaque être[7]. Sans

[1] *Enn.*, III, 9,1 ; III, 8, 5, διανοουμένη βλέπει ἄλλο ὡς ἄλλο ὂν... τὸ γινώσκον... εἰς ἓν τῷ γνωσθέντι ἔρχεται.
[2] *Id.*, VI, 7. 5. τὸ νοεῖν κίνησίς τις ἦν.
[3] *Id.*, III, 9, 1. ἄλλοις δὲ δόξει τὰ τρία εἶναι : 1. Les intelligibles, les idées. 2. La raison qui les contemple; 3. La pensée, la connaissance même qui est leur rapport, τὸ διανοούμενον. Steinhart « Ita ut ternionem illum quem in mente divina et humana inesse cognoverat, mentis, cogitati, cogitationis. »
[4] *Id.*, III, 9, 1. ἔργον... ψυχῆς μεριστὴν ἐνέργειαν ἐχούσης ἐν μεριστῇ φύσει.
[5] *Id.*, VI, 2, 6.
[6] *Id.*, IV, 2, 2. ἡ τὰ πάντα συνέχουσα καὶ διοικοῦσα φύσις οὐκ ἔσται.
[7] *Id.*, IV, 2, 2. εἰς μέσον ἀμφοῖν κατέστη.

doute c'est une chose difficile à comprendre qu'un être puisse à la fois posséder les propriétés contraires de la divisibilité et de l'indivisibilité; mais il ne faut pas la nier par cette seule raison, puisque les faits l'attestent, et peut-être paraîtra-t-elle compréhensible si on analyse ce que signifie l'idée de division et de parties, appliquée à l'incorporel.

Dans les corps la division sépare les unes des autres[1] les parties dont aucune n'est identique ni à une autre ni au tout, dont chacune est plus petite que le tout. Mais les incorporels, en pénétrant dans les corps comme leurs formes, se divisent, il est vrai, en parties séparées les unes des autres mais de telle sorte, cependant, que chacune de ces parties contient l'essence tout entière. Ainsi une masse de lait blanc peut se partager en plusieurs parties; mais la blancheur de chacune de ces parties n'est pas une partie de blancheur; la blancheur, en tant qu'incorporelle, n'a ni grandeur ni quantité, et son essence est tout entière dans chacune des parties de la masse blanche du lait. C'est encore ainsi qu'une science peut être divisée en une multitude de propositions dont chacune contient en puissance la science totale, parce que la division n'est ici que l'acte et comme l'expansion de chacune des propositions qui constituent la science, qui ne cessera pas pour cela d'être une[2].

Personne n'admettra que même pour les organes qui ont des fonctions diverses, comme les yeux et les oreilles, il y ait une partie de l'âme séparée dans chacun d'eux. C'est la même âme qui vivifie ces deux organes et tous les autres, en exerçant dans chacun d'eux une puissance différente appropriée. Toutes les puissances de l'âme sont présentes dans tous les organes; mais elles ne s'exercent pas toutes dans chacune; et là où plusieurs s'exercent et agissent, elles n'agissent pas toutes avec la même intensité d'activité; ces de-

[1] Partes extra partes.

[2] *Enn.*, IV, 3, 2. τοῦ δὲ μερισμοῦ οἷον προφορᾶς καὶ ἐνεργείας ἑκάστου οὔσης.

grés divers et inégaux d'activité ont pour mesure l'appropriation et les besoins divers et inégaux des différentes parties de l'organisme[1].

C'est sous ces réserves et dans ce sens[2] qu'on peut dire que l'âme a des parties et des puissances distinctes. Quelles sont maintenant ces parties? La distinction des parties ou espèces de l'âme, μέρη, εἴδη, et de ses puissances ou facultés, δυνάμεις, a été acceptée par Plotin comme une tradition philosophique, qu'il n'a pas fondée lui-même rationnellement et à laquelle il n'a pas, comme d'ailleurs à toutes les questions purement méthodologiques, accordé une grande importance. Les néoplatoniciens ne la jugeaient pas tous utile, et encore moins nécessaire ; Nicolas de Damas confondait les parties et les puissances ; Porphyre qui maintient la différence, caractérise la partie par le fait que les parties qui composent l'âme peuvent être séparées les unes des autres et qu'elles occupent en quelque sorte un point déterminé dans l'étendue du sujet en tant qu'il est corporel. Les puissances au contraire pénètrent tout le sujet, sans occuper un point particulier du sujet même en tant que joint à une matière. Les parties ou espèces de l'âme sont, comme dirait Aristote, des parties de quantité ; les facultés ou puissances des parties de qualité, des formes, qui font partie de l'essence et ne peuvent en être séparées[3] ; et en effet nous voyons séparées les unes des autres les espèces de l'âme, puisque autre est l'espèce d'âme qui est dans le végétal[4], autre, celle qui est dans l'animal, autre celle qui est dans l'homme, autre encore celle qui est dans les démons et les dieux, tandis que

[1] *Enn.*, IV, 3, 3. οὐ μόριον ἄλλο ψυχῆς ὁράσει, ἄλλο δὲ ὠσὶ... ἀλλὰ τὸ αὐτὸ κἂν ἄλλη δύναμις ἐν ἑκατέροις ἐνέργῃ.

[2] *Id.*, IV, 3, 2. ἀλλὰ τοῦτο μὲν οὕτως.

[3] Porphyre dans Stob., *Ecl. Phys.*, I, 52, p. 827.

[4] Dans le système, on peut rapporter à l'âme végétative de la terre le principe de la formation et de l'accroissement des minéraux et des masses inorganiques, la force d'attraction moléculaire et la cristallisation.

dans l'âme humaine, les facultés de la sensation, de l'entendement discursif et de la raison ne sont pas séparables.

Les phénomènes vitaux s'expliquent et ne peuvent s'expliquer que par l'acte d'une âme qui exerce dans un corps approprié et suivant l'aptitude de ce corps ses puissances variées et nombreuses. Ces puissances obéissent elles mêmes à des raisons, à des lois rationnelles qui sont en même temps des forces, des principes d'action et de mouvement. Ces raisons créatrices et génératrices sont dans l'âme; car il n'y a pas de raisons hors de l'âme [1] : les unes sont les raisons qui font le végétal; les autres celles qui font l'animal; les autres celles qui font l'homme. Nous négligeons ici les raisons plus languissantes et plus obscures qui président à la formation des minéraux, et celles d'un ordre supérieur, qui ont leur demeure dans les âmes divines, et en nous renfermant dans l'ordre des choses d'ici-bas nous pouvons admettre, d'après ces trois ordres de raisons, trois espèces d'âme, trois âmes spécifiquement déterminées et occupant des points déterminés de l'étendue, c'est-à-dire des corps localement séparés. Ce sont les âmes végétative, φυτική, animale, ζωτική, humaine ou pensante, λογική. C'est la division tripartite traditionnelle, τριμέρης [2]. Plotin la présente parfois

[1] *Enn.*, VI, 7, 5. οἱ ἐν σπέρμασι λόγοι... οἱ ποιοῦντες.

[2] *Id.*, V, 7, 14. τριμέρης. V, 1, 10. τρίτη ἡ τῆς ψυχῆς φύσις. VI, 7, 5. φυτικὴ. IV, 4, 23; IV, 9, 3. ζωτικωτέρα. IV, 4, 8. ζωτικὸν κίνημα. VI. 7, 14; IV, 3, 3. λογική : ἡ ψυχὴ παρέξεται τὴν ζωὴν λογικήν. Au lieu de ψυχή, on trouve parfois ἐνέργεια, *Enn.*, I, 4, 9. τῆς φυτικῆς ἐνεργείας ἐνεργούσης, ou comme nous venons de le voir, κίνημα. *Enn.*, V, 1, 10. ὥσπερ δὲ ἐν τῇ φύσει τρίτα ταῦτα (l'un, la raison, l'âme), τὰ εἰρημένα, οὕτω χρὴ νομίζειν καὶ παρ'ἡμῶν ταῦτα εἶναι. Conf. VI, 7, 4 et 5. Parfois, V, 7, 14, Plotin ramène la division bipartite au lieu de la division ternaire, car ce sont pour lui des questions de technologie plutôt que de vraie philosophie. Ainsi, IV, 9, 1, il distingue l'âme pensante, λογική, de l'âme non pensante, ἄλογος ; mais, dans l'âme non pensante, il distingue l'âme des animaux de l'âme des végétaux : ἡ μὲν πῶς δὲ καὶ μιᾶς οὔσης ἡ μὲν λογικὴ, ἡ δὲ ἄλογος; καὶ ἡ μὲν ἐν ζώοις, ἡ δὲ ἐν φυτοῖς ἄλλη. Ailleurs (I, 7, 2), il pose une âme première ou supérieure qui se rapproche le plus de l'esprit ou de la raison pure, ἡ πρώτη ἡ μετὰ νοῦν, et une âme seconde ou inférieure, qui s'en éloigne le plus et a pour caractère distinctif la vie, ψυχῇ δὲ τὸ ζῆν. III, 2, 15. Il oppose à l'âme du dehors, ἡ ἔξω, qui n'est que l'ombre de l'homme, l'âme du dedans, ἡ ἔνδον, qui est l'homme même. Dans la génération (I, 1, 12) à l'âme végétative, φυτικὴ, s'ajoute une autre espèce

sous un autre aspect, et prend pour principe de division la diversité des relations de l'âme. L'âme a une relation intime avec la raison pure qui la crée, ψυχὴν γεννᾷ νοῦς, lui donne la puissance de connaître et fait qu'elle devient raison elle-même. Sa fonction est alors la pensée intuitive, la volonté, l'amour suprasensible, par où elle peut s'élever et s'unir au divin, et cette fonction n'a aucun besoin, pour s'accomplir, du concours des organes.

Quand l'âme, dans l'acte de la connaissance, se met en rapport avec les corps et les sens, passe de la puissance à l'acte, d'une notion à une autre par un mouvement successif, elle prend le nom de διάνοια, entendement discursif; c'est elle qui conçoit séparées et successives les idées des choses et c'est à elle qu'appartiennent en propre les phénomènes de la représentation, de la mémoire, du raisonnement, de la volonté et de l'amour humains.

Enfin l'âme a une fonction productrice, créatrice de la vie physique et a rapport à *son vivant* vers lequel elle est tournée exclusivement; c'est l'âme non pensante, ἄλογος, sensitive, végétative, qui, pour l'exercice des puissances qui la constituent, a besoin des organes corporels et des sens, et qui par son union avec le corps constitue l'animal, le vivant, τὸ ζῶον.

Dans l'homme en qui ces trois âmes se trouvent réunies, elles sont substantiellement liées l'une à l'autre et n'en font qu'une[1]. Cette unité vient de ce que chacune reçoit sa forme,

d'âme, l'âme animale, ζωτική, et à celle-ci s'ajoute encore l'âme raison, ou pensante, dans l'homme qui les réunit toutes trois : ἐν τῇ γενέσει ἡ προσθηκὴ ἢ ὅλως ἡ γένεσις τοῦ ἄλλου ψυχῆς εἴδους. *Enn.*, IV, 4, 27. ἐποχουμένην δὲ εἶναι τὴν ἄλλην ψυχὴν καὶ νοῦν. Mais celui qui veut connaître vraiment l'âme doit l'examiner dans son état le plus parfait, le plus pur, c'est-à-dire chercher les principes supérieurs auxquels elle est le plus intimement unie par sa nature. I, 1, 12, εἰς τὴν φιλοσοφίαν αὐτῆς ἰδεῖν... καὶ τίσι συγγένης οὖσα ἐστιν ὃ ἐστιν. Olympiodore (*Schol. in Phædon.*, ed. Finckh, p. 133) répète avec plus de précision ce précepte de psychologie : « L'espèce de chaque chose est constituée par ce qu'elle a de plus parfait : κατὰ δὲ τὸ κρεῖττον ἕκαστον εἰδοποιεῖται.

[1] *Enn.*, IV, 3, 19.

son acte de celle qui la précède immédiatement et la touche, tout en lui étant supérieure, en sorte que de même que la vie est la forme du corps, l'âme est la forme de l'être vivant, la raison pure la forme de l'âme, l'Un ou Dieu la forme de la raison. Même dans sa fonction vitale et directrice des phénomènes de la vie, l'âme ne peut créer et gouverner que par des raisons, dont la source dernière est dans la raison pure qui ne peut réaliser et actualiser sa puissance que par l'acte de l'unité suprême ou Dieu. L'unité est le caractère distinctif, la marque spécifique de l'être et par suite de l'âme[1]. L'âme sensitive elle-même qui semble s'éloigner le plus de la raison et de l'unité, est une et identique en son essence; elle est, même dans le végétal, présente tout entière et partout la même dans le tout et dans chacune de ses parties; bien qu'elle se répartisse dans la masse, elle n'y est pas divisée en parties séparées[2]. Non-seulement elle obéit dans son activité génératrice à des raisons : elle est elle-même une raison, λόγος, mais une raison qui a pour fonction unique de produire dans la matière, ὁ λόγος ἐν ὕλῃ ποιεῖ; c'est une âme immatériée, ἡ ἔνυλος ψυχή. Elle produit suivant des formes, κατὰ εἴδη, suivant des raisons; mais elle les ignore, οὐκ εἰδυῖα, parce qu'elles sont contenues dans l'âme supérieure, τὸ ἡγούμενον, qui l'en remplit. Ces raisons séminales, γεννητικοὶ λόγοι, ne sont pas les premières, οὐ πρῶτοι, car elles sont inférieures aux Idées, aux vraies raisons des choses, qui leur commandent et dont elles exécutent les directions sans les raisonner, sans les penser, car elle n'en a pas besoin; mais si sa fonction se borne à imprimer inconsciemment des formes à la matière, ce qu'elle crée ainsi est cependant rationnel et l'on peut dire que si elle ne pense pas, elle tend à la pensée et n'est pas absolument dépourvue de raison, quoi-

[1] *Enn.*, VI, 9, 1. πάντα τὰ ὄντα τῷ ἑνὶ ἔστιν ὄντα.

[2] *Id.*, IV, 9, 1. ἡ αἰσθητικὴ καὶ ἐν τοῖς φυτοῖς δὲ ὅλη πανταχοῦ ἐν ἑκάστῳ μέρει... οὐχ ὡς ὄγκῳ μεμερισμένη, ἀλλὰ πανταχοῦ ταὐτόν.

que inconsciente. Pour parler comme aujourd'hui, c'est l'Inconscient[1].

Puisque les espèces et les choses individuelles sont, dans la nature des choses, infinies, et que chacune d'elles est l'acte d'une âme, les âmes doivent être en nombre infini. De plus ces choses, individus et espèces, sont créées d'après des types et idées, par des forces génératrices en nombre aussi grand qu'elles-mêmes, et elles sont infinies. Or ces raisons, qui sont au fond la réalité des choses, n'existent que dans l'âme : il y a donc dans l'âme l'infini, et l'on peut dire qu'elle a tout et qu'elle est tout[2]. Non-seulement les choses individuelles sont infinies en nombre ; car l'hypothèse que le monde recommence, à des périodes fixes, la même série d'existences, seul moyen de borner l'infinité actuelle des choses, ne la supprime pas en réalité, puisque la succession de ces périodes est elle-même infinie ; mais elles sont différentes à l'infini, et cette différence infinie des choses est due à l'infinie différence des raisons qui les produisent. Il n'y a pas d'autre manière d'expliquer les différences individuelles, et si l'on demande la raison de ces différences, nous avons à répondre que, loin d'être contre la nature, la variété des espèces et la diversité des individus est un principe de beauté qu'il ne faut pas s'étonner de voir se manifester dans la nature, non pas que le principe suprême d'où tout vient se soit proposé, en les créant, une fin, et que cette fin soit la beauté, mais parce que étant le bien et la beauté mêmes, ses créations doivent être semblables quoiqu'inférieures à lui-même, et que la variété est un élément de la beauté qu'il imprime à son œuvre[3]. Cette variété comporte une différence d'essence et aussi une différence de perfection dans les choses. La procession, ἡ πρόοδος, ne pouvait s'arrêter qu'aux extrêmes li-

[1] *Enn.*, II, 3, 16 et 17. πλάττειν, οὐκ εἰδυῖα, δρῶσα μόνον, τρεπτικὴ τῆς ὕλης.
[2] *Id.*, V, 7, 2. τὸ ἐν τοῖς σπέρμασι καὶ τοῖς λόγοις ἄπειρον, ψυχῆς τὰ πάντα ἐχούσης.
[3] *Id.*, V, 7, 2.

mites du possible, et devait partout répandre, partout où il y avait un sujet capable de les recevoir, la vie et la beauté; mais cette création devait produire des formes de vie de moins en moins parfaites et parcourir une infinité de degrés; car plus les puissances de l'âme et de la raison qui pénètre en elles se prolongent, plus elles s'éloignent de leur principe, plus elles perdent quelque chose de son essence, plus est petite et languissante la vie qu'elles communiquent. L'infériorité de tel ou tel être vivant n'est qu'un moindre degré d'être et de vie. La seule, mais la vraie raison de la variété et de l'inégalité infinie des êtres et de la constitution de la série continue et croissante qu'ils forment, c'est que non seulement c'était le meilleur possible, mais encore que cela était bien[1]. Car cette différenciation infinie, ἑτερότης, de l'infinie multitude des êtres, de l'infinie multiplicité des raisons qui les produisent, des âmes qui contiennent ces raisons, n'aboutit jamais à la laideur; cette différenciation est organisée et organisée précisément parce que la série de ces existences est formée par un principe d'ordre[2]. L'âme en se communiquant aux choses et pour ainsi dire en s'y multipliant, ἓν πολλὰ, ne devient pas pour cela mauvaise en soi; d'abord parce que, en leur donnant quelque chose d'elle-même elle fait participer les corps, dans la mesure de leur capacité à les recevoir, à la vie et la matière même à l'être et à la forme, ce qui est un bien; ensuite parce que, dans cette communication, elle suit un ordre, que l'ordre est un bien, et que tout bien se rattache au Bien suprême, à l'Un[3].

L'âme est l'intermédiaire par lequel les choses sensibles sont liées aux êtres intelligibles, leur principe, διὰ μέσον αὐτῆς

[1] *Enn.*, VI, 7, 8, 9, 10. ὅτι οὕτω βέλτιον.

[2] *Id.*, II, 3, 7; II, 9, 13. τάξιν ἐφεξῆς.

[3] *Id.*, VI, 4, 16. τάξιν δὲ εἶναι τῆς τοιαύτης κοινωνίας τοῖς τοῦδε τοῦ παντὸς μέρεσι. IV, 3, 16. δεῖ (c'est une loi nécessaire) γὰρ τήνδε τὴν σύνταξιν (l'ordre universel) ἀκριβῆ εἰς τὴν τοῦ προσήκοντος (du bien) ἀπόδοσιν νομίζειν. Ces raisons peuvent être cachées, et c'est cette ignorance qui fait qu'on trouve dans le monde du désordre, de l'injustice et du mal.

κἀκεῖ συνῆφθαι[1]; elle transmet comme un interprète les idées et les lois du monde intelligible au monde des corps[2]. Comme en se divisant dans les choses par ses puissances, elle n'en reste pas moins une dans son essence, son unité fait le lien de continuité que rien ne rompt entre le plus haut des intelligibles et les dernières des choses sensibles, et produit ce rapport intime, cette harmonie universelle, cet accord mutuel et coordonné des choses qui est l'image sensible de l'unité absolue[3].

Ce lien assujettit celui-là même qui l'a créé; car il est en quelque sorte enchaîné à son œuvre[4]. Ainsi naît ce concert, que les anciens exprimaient par l'harmonie musicale, cet ordre qui embrasse toutes les raisons génératrices, toutes les causes, toutes les pensées, tous les mouvements, toutes les lois. D'accord avec ces lois divines, l'ordre des choses humaines leur emprunte ses principes et relie à elles toutes les choses qui en sont les effets naturels. Cet ordre est ainsi non seulement naturel, nécessaire, fatal comme les lois physiques, mais intellectuel, moral et juste, divin par son principe dernier.

A la limite inférieure de la série graduée et ordonnée des êtres psychiques, se trouve l'âme sensitive, comprenant elle-même des degrés divers et des puissances diverses que nous allons étudier : car, nous le rappelons en terminant, quand on dit que les âmes se communiquent aux corps, il faut bien entendre que ce sont leurs puissances seules qui descendent, et non leur essence qui reste une et indivisible[5].

[1] S. Aug., *Ep.*, 187, § 19. Deus... totus adesse rebus omnibus potest et singulis totus, quamvis in quibus habitat, habeant eum pro suæ capacitatis diversitate, alii amplius, alii minus.

[2] *Enn.*, IV, 3, 11. οἷον ἑρμηνευτικὴ γενομένη.

[3] *Id.*, IV, 3, 17. οὐρανὸς ἐν τῷ αἰσθητῷ τόπῳ ἀμείνων εἴη ἂν προσέχης τῶν νοητῶν τοῖς ἐσχάτοις. II, 3, 7. σύνταξις μία... σύμπνοια πάντα... συνηρτῆσθαι δὴ δεῖ ἀλλήλοις τὰ πάντα.

[4] *Id.*, IV, 3, 14. δέδεται δὲ καὶ αὐτὸς ὁ ποιήσας ὅτι πως ἐφάπτεται τοῦ γενομένου ὑπ'αὐτοῦ.

[5] *Id.*, IV, 4, 5. ἔστι γὰρ κινηθείσας καὶ στῆναι ἐπί τι προσελθούσας, VI, 4, 3. αὐτὸ μὲν ἐφ'ἑαυτοῦ εἶναι, δυνάμεις δὲ ἀπ'αὐτοῦ ἰέναι ἐπὶ πάντα.

CHAPITRE CINQUIÈME

LES PUISSANCES DE L'AME SENSITIVE

Dans cette âme inférieure[1], plongée dans la matière et irraisonnable, comme dans les autres espèces d'âme, les puissances, par lesquelles se manifeste son essence, sont non seulement liées les unes aux autres, mais encore naissent les unes des autres et sont par conséquent inégales entre elles[2]. Son caractère propre et éminent, et où nous pouvons la mieux connaître, parce que c'est son acte le plus parfait[3], c'est la sensation, ἡ αἴσθησις, puissance qui réside dans le composé de l'âme et du corps, ἐν τῷ κοινῷ., et à partir de laquelle on descend jusqu'à la puissance génératrice et à la puissance de l'accroissement, en un mot à la puissance par laquelle un être crée un être autre que lui-même et semblable[4].

Cette âme, qu'on appelle indifféremment végétative, nutritive, génératrice, animale, nature, sensitive et même représentative, existe dans le germe ou sperme, corps confus et indivis, et si elle existe là, c'est évidemment qu'elle n'a besoin pour exister ni des parties du corps, ni des organes, ni

[1] *Enn.*, II, 3, 17. ἡ ἔνυλος ψυχή... τῆς ψυχῆς δύναμις ἡ ἥττων.
[2] *Id.*, II, 3, 13. οὐ γὰρ ἐφ'ἡμῶν πάντα (μέρη) ἴσα.
[3] Conf. plus haut, p. 138, n. 2. *Sub fin.*
[4] *Enn.*, I, 1, 8. πρῶτον δὲ εἴδωλον (de l'âme universelle) αἴσθησις ἡ ἐν τῷ κοινῷ· εἶτα ἀπὸ ταύτης αὖ πᾶν ἄλλο εἶδος λέγεται ψυχῆς ἕτερον ἀφ'ἑτέρου ἀεὶ, καὶ τελευτᾷ μέρχρι γεννητικοῦ καὶ αὐξήσεως καὶ ὅλως ποιήσεως ἄλλου καὶ ἀποτελεστικοῦ ἄλλου παρ'αὐτὴν τὴν ποιοῦσαν.

d'une figure corporelle. Le corps est insensible jusqu'au moment où l'âme lui donne la puissance de sentir les modifications et affections qu'il éprouve. Elle comprend : la puissance végétative, ἡ φυτικὴ ἐνέργεια, qui se compose elle-même de trois autres puissances : la faculté de nutrition, τὸ θρεπτικόν, la faculté d'accroissement ou de développement dans l'espace, τὸ αὐξητικόν, et la faculté de génération, τὸ γεννητικόν ; puis la puissance de sentir, c'est-à-dire d'éprouver les états affectifs propres à l'animal, au κοινόν, le plaisir et la douleur, qui n'atteignent pas *l'autre homme*, c'est-à-dire l'âme pure[1] ; on distingue cette faculté par les déterminatifs ἔξω, ἡ αἴσθησις ἡ ἔξω, ou ἕξις παθητική de la sensation interne, faculté de la raison discursive, qui rend l'être capable de prendre connaissance, dans les impressions physiques particulières, des formes générales des choses ; en outre l'imagination, ἡ φαντασία, qui donne à l'animal une représentation vague et confuse de la fin qu'il poursuit[2], et qui se distingue elle aussi d'une forme supérieure qu'on peut qualifier d'imagination intellectuelle ; enfin l'appétit, τὸ ὀρεκτικόν, par lequel l'être vivant se porte instinctivement de son désir vers les choses dont sa nature sensible a besoin, et qui, dans l'homme, se divise en concupiscence, τὸ ἐπιθυμητικόν, et irascibilité, τὸ θυμικόν, τὸ θυμοειδές, dont la racine est dans la faculté génératrice[3].

Toutes ces puissances impliquent et ont pour condition commune la puissance du mouvement et en même temps la puissance du repos. Le mouvement est le commencement de la vie, la vie qui apparaît sous sa première forme, κίνησιν τὴν πρώτην ζωὴν οὖσαν. Loin d'altérer l'essence de l'être, le mouve-

[1] *Enn.*, I, 4, 9. τῆς φυτικῆς ἐνεργείας ἐνεργούσης, οὐκ ἔρχεται εἴς ἄλλον ἄνθρωπον ἡ τῆς τοιαύτης ἐνεργείας ἀντίληψις τῷ αἰσθητικῷ.

[2] *Enn.*, IV. 3, 29 ; IV, 4, 20 ; III, 8, 1. La force vitale ne pousse pas l'être à ses fins mécaniquement et comme par des leviers. C'est une force interne, qui, si elle n'est pas consciente, n'en est pas moins une pensée, λόγος, une forme, εἶδος. On peut dire de cette âme (II, 3, 17) à la fois qu'elle a la puissance de penser et qu'elle ne l'a pas : θεωρίαν τε ἐν αὐτῇ ἔχειν... καὶ οὐκ ἔχει πως.

[3] *Enn.*, III, 6, 4.

ment qui s'y manifeste en achève la perfection. Mais comme la nature de l'être est de se conserver tel qu'il est, par conséquent de conserver le mouvement déterminé approprié à son essence, cette persistance, μονή, dans le mouvement et dans tel mouvement déterminé constitue, dans l'être, un état de stabilité, d'identité avec lui-même, στάσις, qui est, peut-être plus encore que le mouvement, en harmonie avec sa nature[1].

Toutes les activités de l'âme sont des mouvements enveloppant le repos ; le désir est mouvement ; la pensée et toutes les opérations de l'âme pensante sont des mouvements ; à plus forte raison la vie du corps est mouvement, l'activité de l'âme qui donne la vie à un corps est mouvement[2]. Cette puissance vitale interne[3] possède une sorte de notion, de conscience qui enveloppe toutes les parties de l'être qu'elle vivifie, συναισθητικὴ καὶ συννοητική ; en même temps qu'elle en crée l'unité, elle a conscience de cette unité[4]. De cette unité naît un autre caractère de la vie, qui n'en est guère que la manifestation sentie, à savoir la *sympathie* ou *homopathie*, qui consiste en ce que l'animal a la faculté de sentir toutes les affections éprouvées par l'une quelconque de ses parties. Ce phénomène ne se produit pas uniquement dans les individus vivants ; dans l'univers où toutes les parties sont liées entre elles et forment un tout un, elles subissent chacune les

[1] *Enn.*, VI, 2, 7. κινήσεως δὲ περὶ τὸ ὂν φανείσης.

[2] *Id.*, IV, 3, 15. ψυχικῶν κινήσεων. III, 9, 3. ἡ γὰρ κίνησις ἔφεσις... τὸ μὲν πρῶτον (l'intelligible) δύναμίς ἐστι κινήσεως καὶ στάσεως, τὸ δὲ δεύτερον ἕστηκέ τε καὶ κινεῖται περὶ ἐκεῖνο. *Id.*, III, 7, 10. κίνησις νοερά. *Id.*, II, 2, 1. καὶ γὰρ σώματος ζωὴ κίνησις. IV, 4, 8. κίνημα ζωτικόν. *Id.*, I, 3, 5, La logique étudie τὰ κινήματα τῆς ψυχῆς.

[3] *Enn.*, II, 2, 1. οὐδαμοῦ ἔξω.

[4] *Id.*, II, 2, 1. τοῦ γὰρ ζώου τὸ κύριον περιληπτικὸν καὶ ποιοῦν ἕν. *Id.*, I, 1, 11. ἡ συναίσθησις τὸ τῆς ψυχῆς εἴδωλον μετὰ τοῦ σώματος ἔχει. Le mot *conscience* a bien des sens dans Plotin : il y a la conscience du moi, qui est dans l'âme (I, 1, 13) ; la conscience de l'intelligible qui est dans la raison pure, et la conscience qui ne s'applique qu'aux phénomènes sensitifs. Ficin le traduit par *sensus communis ;* c'est ce que nous appellerions le sens du corps, le sens vital. Spinoza appelle l'individualité la sensation de soi, et la personnalité, la conscience de soi.

affections de toutes les autres et toutes subissent les affections de l'une quelconque d'entre elles. Cette communauté d'affections, cette sympathie, quoiqu'obscure[1], prouve que l'univers lui aussi est un individu vivant; elle est le signe de l'individualité comme de la vie; car elle ne s'explique que par le fait que toutes les parties d'un être ne font qu'un seul être et qu'il a conscience de l'union de ses parties. La sympathie qui règne dans l'univers comme dans les puissances de l'âme, s'exerce non seulement entre les parties d'un animal individuel et ses organes, mais encore entre ces organes et les choses sensibles qui les affectent, puisqu'ils sont tous deux également enveloppés dans l'unité de l'univers vivant. C'est sur ce phénomène que repose la sensation, considérée comme forme de la connaissance qui, comme nous le verrons, a pour condition générale que le monde soit un animal vivant et sympathique à lui-même[2]. Les organes sensoriels et les objets sensibles par suite de cette sympathie s'attirent les uns les autres et tendent à s'unir. C'est sur le même fait que se fonde la sympathie morale des hommes les uns pour les autres et même pour la nature entière, en sorte que toute souffrance individuelle est *cosentie* par l'univers. Mais cette sympathie n'exclut pas la différence individuelle et n'enveloppe pas chez tous les êtres l'identité absolue de l'impression sensible, τύπωσις αἰσθητική[3]. Ils sont un tout en même temps qu'une partie du tout.

Tout être vivant individuel, soit végétal, soit animal, soit homme en tant qu'animal, est le produit de trois causes qui concourent et s'unissent pour l'engendrer. Ces trois causes

[1] *Id.*, IV, 5, 2. συμπάθεια ἀμυδρά.

[2] *Enn.*, IV, 4, 40. τῇ τῶν δυνάμεων τῶν πολλῶν ποικιλίᾳ εἰς ἓν ζῶον συντελούντων... ἕλκει πρὸς ἄλληλα. IV, 5, 3. ἡ συμπάθεια τοῦ ζώου... ἡ πρὸς ἄλληλα τῶν μερῶν τῷ ἓν εἶναι... ἔοικε καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι ὁπωσοῦν εἶναι ὅτι συμπαθὲς τὸ ζῶον τόδε τὸ πᾶν ἑαυτῷ.

[3] *Enn.*, IV, 9, 1. ὁμοπαθεῖν ἡμᾶς τε πρὸς ἀλλήλους καὶ πρὸς τὸ πᾶν, ὥστε ἐμοῦ παθόντος συναισθάνεσθαι τὸ πᾶν. *Id.*, IV, 9, 3. συμπαθεῖν ἀλλήλοις ἡμᾶς. *Id.*, IV, 9, 2,

sont : 1. L'âme universelle ; 2. Les astres ; 3. L'âme génératrice.

1. En ce qui concerne l'âme universelle, nous avons vu que son action consiste à ébaucher les contours du corps en jetant sur la matière comme un rayon de la forme, pour la rendre apte à recevoir une âme individuelle, et d'abord l'âme végétative et animale, qui achève la formation commencée en suivant les lignes déjà tracées, en créant l'organisation, c'est-à-dire en transformant les parties en membres et en organes.

2. Quant aux astres dont les influences, effet de la sympathie qui règne dans tout l'univers et qui fait que les parties les plus éloignées les unes des autres agissent les unes sur les autres [1], se confondent et souvent se balancent et se neutralisent, leur action combinée n'est pas créatrice : elle se borne à modifier les choses engendrées et à déterminer dans un sens ou dans un autre leurs qualités. L'influence céleste du soleil lui-même est impuissante à créer un homme ou un cheval ; les astres produisent des circonstances extérieures qui seront plus ou moins favorables à l'être engendré d'avance et d'ailleurs. Le fils est de la même espèce que le père, mais il peut être plus ou moins bien fait ; car la semence d'où il est provenu n'est pas pure raison : elle contient une matière, et la matière ne se laisse jamais complètement dompter et façonner par la forme [2].

Les astres n'agissent d'ailleurs que sur les corps et leur action est toute matérielle : ils leur communiquent la chaleur et le froid, forment ainsi les tempéraments, c'est-à-dire les variétés spécifiques et individuelles, résultats de ces actions combinées ; mais ils sont impuissants à donner, par exemple, à l'homme ses mœurs, ses goûts, ses penchants, qui ne pa-

[1] *Enn.*, IV, 4, 30.
[2] *Id.*, II, 3, 12. οὐ γὰρ τὸν ἵππον ποιεῖ, ἀλλὰ τῷ ἵππῳ τι δίδωσι... συνεργὸς δὲ ἥλιος τῇ πλάσει... ὅτε δὲ καὶ ἡ ὕλη κρατεῖ, οὐχ ἡ φύσις. Aristote avait dit : ὁ ἄνθρωπος γεννᾷ τὸν ἄνθρωπον καὶ ὁ ἥλιος.

raissent nullement dépendre des tempéraments, et encore moins ses qualités intellectuelles et ses vertus.

3. Mais dans la génération des êtres vivants, la part la plus considérable doit être attribuée aux raisons de l'âme génératrice [1] transmise par les parents dans le sperme matériel qui en est le véhicule [2].

La raison séminale est une unité multiple, ἓν ποίκιλον, multiple et diverse, parce qu'elle renferme une sorte de schème, σχῆμα, où se trouvent dessinées et comme circonscrites intérieurement ses puissances et ses pensées, δυνάμεις καὶ νοήσεις [3], dont la division tout interne arrive par degrés jusqu'à la dernière puissance, à la forme indivisible où elles s'arrêtent [4]. La raison séminale d'une plante ou d'un animal ne peut pas être une unité sans diversité : sans quoi elle ne serait que matière. Cette raison doit contenir tous les organes et, embrassant toutes les parties de la matière, n'en doit laisser aucune identique en sa fonction à une autre. Réduit à l'état d'unité absolue, tout être et tout organe ne serait plus qu'une masse, qu'un chaos. L'unité de l'atome est purement idéale ; l'individu vivant se montre seul comme unité réelle parce que malgré le nombre et la variété des parties qui le composent, ces parties forment une véritable communauté, κοινωνία, un système vivant, sympathique à lui-même, dans lequel chacune est en rapport avec toutes les autres et ne peut remplir sa fonction propre si ce rapport est supprimé, si ce lien est rompu.

Chaque être vivant est engendré par des parents de son espèce. Le cheval est engendré par le cheval ; l'homme par l'homme. Le cheval naît de la raison séminale contenue dans le sperme du cheval ; l'homme naît de la raison séminale contenue dans le sperme de l'homme [5].

[1] *Enn*,, VI, 7, 5. οἱ ἐν σπέρμασι λόγοι... οἱ ποιοῦντες.
[2] *Enn.*, III. 1, 6.
[3] *Id.*, VI, 7, 14. οἷον περιγραφῇ ἔχων.
[4] *Id.*, VI, 7, 14. ὅπου στήσεται εἰς εἶδος ἄτομον.
[5] *Enn.*, II, 3, 12.

Mais les raisons génératrices qui font l'homme ne sont pas celles qui font l'animal, et les raisons qui font l'animal ne sont pas celles qui font le végétal[1]. Les unes sont contenues dans l'âme végétative, φυτική, les autres dans l'âme animale; dans l'homme, les raisons séminales sont les actes de l'âme raisonnable[2]. Même dans le minéral, à plus forte raison dans l'homme, il y a une raison vivante, rattachée par son origine et son essence au monde intelligible, par le travail intime, caché, inconscient de laquelle se produit la création, en chaque être, de tout ce qui appartient à son essence et la réalisation plus ou moins parfaite de son idée[3]. La raison universelle à laquelle cette raison spécifique est rattachée, est les êtres mêmes, parce qu'elle les contient tous à l'état idéal, comme le genre contient les espèces, comme le tout contient les parties[4]. La raison contient ces raisons qui ne sont en l'âme qu'en puissance; mais si l'on dit[5] que les raisons séminales suffisent pour expliquer la formation des choses et des êtres, il faudra ajouter pour expliquer l'éternelle reproduction des unes et des autres que ces raisons sont incorporelles et éternelles, et si elles sont incorporelles et éternelles, elles doivent être dans la raison, antérieure et supérieure à la nature et à l'âme. L'âme elle-même n'est qu'en puissance tant qu'elle n'est pas mise en acte par la raison qui l'engendre et dont elle est l'image[6].

Les puissances séminales, αἱ τῶν σπερμάτων δυνάμεις, à la fois

[1] *Enn.*, VI, 7, 5.
[2] *Id.*, IV, 4, 26 et 27. La nature de la puissance sensitive, ἡ τοῦ αἰσθητικοῦ φύσις, n'est pas, comme la puissance végétative, mêlée au corps de l'animal : elle est portée au-dessus d'elle, ἐποχουμένην δὲ εἶναι τὴν ἄλλην φύσιν καὶ νοῦν. C'est une autre espèce d'âme; c'est une raison, Νοῦς. *Id.*, VI, 7, 4 et 5.
[3] *Id.*, VI, 7, 11.
[4] *Id.*, V, 9, 6.
[5] Comme les Stoïciens.
[6] *Enn.*, V, 9, 5. εἰ δὲ λόγους φήσουσιν ἀρκεῖν, ἀϊδίους δῆλον· εἰ δὲ ἀϊδίους καὶ ἀπαθεῖς· ἐν νῷ δεῖ εἶναι τοιούτῳ καὶ προτέρῳ ἕξεως καὶ φύσεως καὶ ψυχῆς. III, 8, 6. La génération vient d'une pensée, ἀπὸ θεωρίας, et a pour fin de créer une forme. Lorsque les êtres vivants engendrent, ce sont des raisons internes, οἱ λόγοι ἔνδον ὄντες, qui les meuvent, et ces raisons c'est un acte de pensée, ἐνέργεια θεωρίας; car c'est un enfantement de

universelles et individuelles, sont chacune comme un centre qui contient indivises toutes les parties de l'organisme futur[1], différenciées par la différence des organes qu'elles engendrent. La raison des yeux diffère de la raison des mains. Chacune des puissances de la semence est l'unité totale de la raison séminale, quand cette puissance est réunie aux autres parties qui sont impliquées en elles[2]. La partie de la semence qui est liquide est par là même matérielle; mais la raison elle-même est avant tout forme, et cette raison c'est précisément l'espèce d'âme que nous avons nommée génératrice, ὁ αὐτὸς ὢν ψυχῆς εἴδει τῷ γεννῶντι[3].

Bien que la raison séminale produise nécessairement et forme le meilleur, comme les hommes et les autres espèces vivantes procèdent les uns des autres, nécessairement et continument les races s'abâtardissent et dégénèrent parce que les individus s'éloignant toujours fatalement davantage de leur type originaire, les raisons séminales cèdent toujours davantage aux influences de la matière[4]. L'agent producteur, τὸ γεννῶν, est toujours et partout plus simple, plus un, c'est-à-dire plus parfait que l'être engendré, et cette loi se révèle et se réalise dans l'évolution de toutes les choses, ἐν διεξόδῳ τῶν πάντων. La cause n'est pas égale à son effet[5].

formes multiples, ὠδὶς τοῦ πολλὰ ποιεῖν εἴδη. IV, 4, 22. Dans les végétaux eux-mêmes, il faut distinguer ce qui est une propriété de leur corps, et la puissance qui en dirige le développement, qui les organise en chœur harmonieux, τὸ χορηγῆσαν. Ce que nous appelons dans l'animal l'ἐπιθυμητικόν, c'est encore le φυτικόν.

[1] *Enn.*, V, 9, 6. ἐν γὰρ τῷ ὅλῳ ἀδιάκριτα πάντα καὶ οἱ λόγοι ὥσπερ ἐν ἑνὶ κέντρῳ.

[2] *Enn.*. V, 9, 6. μετὰ τῶν ἐν αὐτῷ ἐμπεριεχομένων μερῶν.

[3] *Id.*, V, 9, 6. Le phénomène de la génération est souvent dépeint comme un déroulement, une évolution. IV, 8, 6. ἐξελίττεσθαι οἷον σπέρματος ἔκ τινος ἀμεροῦς ἀρχῆς εἰς τέλος τὸ αἰσθητὸν ἰούσῃ... οἷον ἐκχυθὲν καὶ ἐξελιχθέν. Il est produit par le mouvement d'un point central indivisible, qui engendre ses rayons : τὴν δύναμιν παρὰ τοῦ κέντρου ἔχειν καὶ οἷον κεντροειδῆς ἡ γραμμαὶ ἐν κύκλῳ πρὸς τὸ κέντρον ἓν συνιοῦσαι τὸ πέρας αὐτῶν τὸ πρὸς κέντρον ποιοῦσιν εἶναι οἷον τὸ πρὸς ὃ ἠνέχθησαν καὶ ἀφ' οὗ ἐξέφυσαν.

[4] *Id.*, II, 3, 16. ἴσως ἀεὶ χείρω τὰ ἐφεξῆς... τῶν λόγων εἰκόντων τοῖς τῆς ὕλης παθήμασι.

[5] *Id.*, III, 8, 8. τοῦ γὰρ γεννηθέντος πανταχοῦ τὸ γεννῶν ἁπλούστερον. VI, 7,

Un fait caractéristique et spécifique des puissances de l'âme sensitive, c'est qu'elles se localisent dans certaines parties déterminées du corps La sensation s'étendant à tout le corps, l'âme sensitive s'y répand et nécessairement s'y divise relativement aux parties du corps qui la reçoivent, bien qu'on puisse dire qu'elle est indivisée parce qu'elle est tout entière présente à chacune d'elles. Tandis que le raisonnement et la raison pure ne se donnent pas tout entiers au corps, parce qu'ils n'ont pas besoin d'organes pour accomplir leurs fonctions propres, qui en seraient au contraire gênées et troublées, la nécessité où est l'âme sensitive d'employer des organes spéciaux pour le fonctionnement de ses diverses puissances aboutit fatalement à une localisation de ces facultés[1]. Chaque partie du corps reçoit la vie d'une manière différente, et l'âme répartit à chaque organe, suivant sa disposition à telle ou telle fonction, la puissance qui lui est nécessaire pour la remplir[2]. C'est ainsi qu'on dit que la puissance de voir, τὴν ὁρατικήν, est dans les yeux, celle d'ouïr dans les oreilles, celle de goûter dans la langue, celle d'odorer dans les narines. En ce qui concerne la puissance du toucher, elle est dans tout le corps ; car pour cette sensation le corps tout entier est présent à l'âme comme son organe. En effet le toucher a pour organes les premiers nerfs[3], c'est-à-dire les nerfs à leur origine, à leur point d'attache ; ce sont eux qui possèdent la puissance motrice de l'animal[4] ; c'est à eux que la force motrice se rend et se concentre pour se communiquer de là aux

17. δεῖ τὸ μὲν διδὸν μεῖζον νομίζειν, τὸ δὲ διδόμενον ἔλαττον τοῦ διδόντος. VI, 9, 6. τὸ δὲ αἴτιον οὐ ταὐτὸν τῷ αἰτιατῷ.

[1] *Enn.*, IV, 3, 19. Chaque sens, dit Aristote (*de An.*, III, 2), est dans l'organe en tant que cet organe lui est spécial.

[2] *Enn.*, IV, 3, 23. ἄλλο ἄλλως μεταλαμβάνειν αὐτοῦ μέρος... κατὰ τὴν τοῦ ὀργάνου πρὸς τὸ ἔργον ἐπιτηδειότητα δύναμιν τὴν προσήκουσαν εἰς τὸ ἔργον ἀποδιδοῦσαν. On voit ici une distinction entre *l'aptitude*, ἐπιτηδειότης, toute physiologique de l'organe et la puissance toute psychique qui met en jeu ces organes.

[3] *Enn.*, IV, 3, 23. ἐν πρώτοις τοῖς νεύροις.

[4] *Enn.*, id. πρὸς τὴν κίνησιν τοῦ ζώου ἡ δύναμις.

autres parties du corps[1]. Or comme les nerfs ont leur origine dans le cerveau, c'est dans le cerveau qu'on[2] a dû placer le principe de la sensation et de l'appétit, ὁρμή, en un mot le principe de toute la vie animale, parce que sans doute là où étaient les origines des nerfs ou des organes, là devait être présente l'âme qui doit s'en servir. Peut-être eût-il été plus exact de dire que c'est au cerveau qu'est le principe de l'acte de la puissance; car la partie du corps de laquelle part le mouvement imprimé à l'organe doit être le point d'appui de la force de l'ouvrier qui le met en action, force appropriée à l'organe mû par elle; ou mieux encore la force ou puissance n'est pas là, car elle est partout, et il fallait dire que le principe de l'acte est là où est le commencement de l'organe, où il prend naissance[3]. Les anciens avaient placé la raison dans le cerveau, non pas parce qu'elle y réside en réalité, mais parce que la raison, λόγος, repose sur la sensation, laquelle a son siège au cerveau.

Sans doute l'âme est surtout divisée dans la sensation du tact, puisque le corps tout entier lui sert alors d'organe et qu'elle doit être présente à toutes les parties de sa superficie; mais elle est aussi divisée dans les autres sensations quoique à un moindre degré. Les puissances purement vitales, τὸ φυτικόν, τὸ αὐξητικόν, τὸ θρεπτικόν, qui n'en font qu'une[4], nourrissant le corps par le sang, sont contenues dans les veines; l'origine des veines est dans le foie; le foie a été assigné comme siège de la partie concupiscible, τὸ ἐπιθυμητικόν[5]; car la puissance d'engendrer, de nourrir et d'accroître implique un appétit sensible. Enfin comme le sang devenu, par l'élaboration au cœur, subtil, léger, mobile, plus pur est un ins-

[1] *Enn.*, id. ἐνταῦθα τῆς τοιαύτης (δυνάμεως) δούσης ἑαυτήν.
[2] ἔθεσαν. Galien, qui a fait du cerveau l'origine des nerfs.
[3] *Enn.*, IV, 3, 23.
[4] IV. 3, 23. Ni la puissance végétative, ni la puissance de croissance, ni la puissance nutritive ne font jamais défaut à un corps vivant.
[5] *Enn.*, IV, 3, 23, ἐνταῦθα ἡ τοῦ ἐπιθυμητικοῦ μοῖρα τῆς ψυχῆς οἰκεῖν ἐδόθη.

trument bien disposé pour la puissance irascible, le cœur, source du sang, est justement désigné comme le siège du bouillonnement de cette puissance[1].

Ce qu'on appelle la partie passive, passionnelle de l'âme, τὸ παθητικόν, est cette partie où paraissent se produire les émotions passives, τὸ πάθη, et ces émotions sont des états psychiques qu'accompagnent les plaisirs et les douleurs[2]. Les appétits, douleurs, plaisirs, considérés en tant qu'affections, πάθη, et non en tant que sensations intellectuelles, ont leur origine dans le corps organisé et vivant, dans la partie commune, τὸ κοινόν. Nous voyons en effet, dans l'homme, ces désirs varier suivant l'âge et l'état de santé. Ceux de l'enfant ne sont pas ceux de l'âge viril ; ceux du malade ne sont pas ceux de l'homme en bonne santé. Cependant il y a des appels du désir, προθυμίαι, qui ne sont pas encore des désirs. Où ont-ils leur siège ? Avant même que la réflexion ne soit née, l'âme ne veut pas boire ou manger, quoique le désir soit arrivé déjà à une certaine intensité. La nature elle-même ne se prête pas à certains désirs physiques ; les instincts dépravés, par exemple, elle n'y consent pas ; elle ne les veut pas[3]. Comme si la nature était déjà douée d'une certaine force de volonté et de pensée, elle ne trouve pas conforme à la nature que le corps agisse ainsi sur la nature et pèse violemment sur elle. Elle prétend qu'elle seule a le pouvoir et le droit de décider de ce qui est contraire ou conforme à la nature. On pourrait dire que les états différents du corps sont les causes qui produisent dans l'ἐπιθυμητικόν des désirs différents ; mais cela ne suffit pas ; on n'explique pas par là pourquoi la puissance psychique concupiscible éprouve ces différences de désirs, puisque ce n'est pas elle qui reçoit satisfaction. Ce n'est pas à elle en effet que profite la nourriture, la chaleur, l'humi-

[1] *Enn.*, IV, 3, 23. τῇ τοῦ θυμοῦ ζέσει καρδία πεποίηται οἴκησις πρέπουσα.
[2] *Id.*, III, 6, 4.
[3] *Id.*, IV, 4, 21. τὴν δὲ φύσιν μὴ συνάψασθαι αὐτὴν μηδὲ προσθέσθαι μηδ ἐ βούλεσθαι.

dité, le mouvement; ce n'est pas elle qui est allégée par l'évacuation, ni remplie par les aliments ingérés. Tout cela est pour le corps.

La même difficulté, à savoir où localiser le désir et à qui l'attribuer, se présente à l'occasion de la colère. Appartient-elle à l'organisme entier ou à un organe particulier, soit le cœur soit la bile, ou bien est-elle une puissance à part et ne dépendant pas de l'âme sensitive[1]? Il y a en effet dans le fait psychique de s'irriter un élément de perception et d'intelligence[2]. La partie irascible, τὸ θυμοειδές, peut être tantôt lâche, tantôt courageuse, sans changer de nature. Si elle est lâche, ce ne peut être que parce qu'elle n'a pas considéré la raison, τῷ μὴ ὁρᾷν πρὸς τὸν λόγον : c'est donc qu'elle a la puissance de le faire ; ou bien parce que la raison de l'être est pervertie, ou encore parce que la faiblesse des organes empêche l'âme irascible et courageuse d'accomplir sa fonction propre ; car il faut que toutes les parties de l'âme agissent en harmonie les unes avec les autres et en même temps remplissent chacune sa fonction spéciale[3]. La colère a pour cause un traitement indigne exercé sur nous ou même sur une autre personne, c'est-à-dire a une cause morale. Les animaux eux-mêmes, indépendamment de leur tempérament, s'irritent quand on les menace[4].

On comprend donc qu'il s'élève ici certaines difficultés de classification psychologique. Mais si l'on réfléchit que la propension à la colère vient surtout d'un tempérament où le sang est bouillant, qu'on est plus irascible quand on est malade que quand on se porte bien, à jeun que rassasié, on reportera la colère à un principe plutôt corporel, à ce qui constitue la nature de l'animal[5].

[1] *Enn.*, IV, 4, 28. ἕν τι τοῦτο ὁ θυμὸς, οὐκέτι παρὰ θυμικοῦ ἢ αἰσθητικοῦ.
[2] *Enn.*, id. ὅθεν καὶ αἰσθήσεως δεῖ καὶ συνέσεώς τινος ἐν τῷ ὀργίζεσθαι.
[3] *Enn.*, III, 6, 2.
[4] *Id.*, IV, 4, 28.
[5] *Enn.*, IV, 4, 28. πρὸς τὸ σωματικώτερον πάλιν αὖ καὶ πρὸς τὸ συνέχον τὴν τοῦ ζώου σύστασιν.

Les emportements de la colère sont excités par le sang ou la bile, parties vivantes de l'organisme. Sous l'effet d'une impression corporelle, le sang et la bile se mettent immédiatement en mouvement et la colère éclate. Sans doute il se produit parfois une sensation, une perception qui éveille une représentation : celle-ci fait part à l'âme de l'état du corps, et l'âme avisée se dispose à aller vers l'agent de la souffrance. Sans doute l'injustice nous irrite, même quand notre tempérament n'est pas disposé à la colère. Il y a donc évidemment un moment rationnel dans la colère ; mais dans les deux cas où il se manifeste, la colère a toujours son origine dans la puissance végétative et génératrice qui, en organisant le corps, l'a rendu capable de rechercher ce qui lui est agréable, de fuir ce qui lui est contraire. En plaçant la bile amère dans l'organisme, cette âme lui a communiqué la faculté de s'émouvoir en présence des choses nuisibles et de chercher, après avoir été lui-même lésé, à léser les autres. La colère, τὸ θυμικόν, est identique en essence, ὁμοούσιον, à la faculté concupiscible. La preuve, c'est que ceux qui sont moins portés vers les plaisirs corporels sont moins portés à la colère et aux passions déraisonnables. Si les végétaux ne sont pas sujets à la colère quoique possédant le φυτικὸν auquel nous la rattachons, c'est qu'ils n'ont ni sang ni bile et que ce sont ces deux éléments intégrants de l'organisme qui produisent dans l'être, en l'absence de sensation, le bouillonnement de la colère et qui, lorsque la sensation s'y ajoute, portent l'être à repousser l'objet qui lui nuit ou l'offense. On peut, il est vrai, diviser la partie irrationnelle de l'âme en faculté concupiscible, τὸ ἐπιθυμητικόν[1], identifiée au φυτικόν, à l'âme

[1] *Enn*.. III. 6, 2. De même que le θυμοειδές n'est pas toujours courageux, de même l'ἐπιθυμητικόν n'est pas toujours intempérant : il l'est, quand il est seul à agir, quand les autres puissances de l'âme qui doivent lui commander et lui indiquer ce qu'il a à faire ne sont pas là. Car l'âme raisonnable ne peut pas tout faire à la fois et elle a d'autres soins encore à prendre. Peut-être aussi cette mauvaise direction de la faculté concupiscible dépend-elle du bon ou du mauvais état des organes.

végétative, et en faculté irascible, τὸ θυμοειδές, qu'on considèrera comme une trace, un effet affaibli de la première et dont on placera le siège dans le sang ou dans la bile ou dans les deux à la fois. Mais alors il n'y aura pas d'opposition entre les deux membres de la division, dont l'un serait issu de l'autre. Le genre, τὸ φυτικόν, ne sera pas divisé en ses espèces naturelles, comme le veut la règle logique[1] : l'espèce doit diviser le genre en différences opposées et contraires. Mais on peut conserver la division traditionnelle en deux membres qui seraient les deux puissances opposées dérivées d'une même puissance générale, le désir, τὸ ὀρεκτικόν, division qui ne touche pas la substance, car l'âme n'est pas désir, ὄρεξις. On a raison d'ailleurs de placer au cœur cette trace de l'âme végétative qui aboutit à la colère, non pas qu'il soit le siège de l'âme, mais parce que le cœur est le principe d'une certaine qualité du sang. Quant au désir lui-même, on le déterminera plus complètement en lui attribuant en propre l'acte qui vient de l'âme.

Toutes les puissances de l'âme sensitive mêlent leurs effets et modifient ainsi les mouvements et les actes propres à chacune d'elles[2]. Quand la concupiscence s'éveille, l'imagination, ἡ φαντασία, la représentation de l'objet désiré intervient, comme le ferait une sensation, pour nous en avertir et nous révéler l'état passif subi par l'âme, et nous demander de lui obéir et de lui fournir l'objet qu'elle désire. Il y a alors dans l'âme une sorte d'incertitude et d'inquiétude; car elle se sent partagée entre la puissance qui l'entraîne à céder et celle qui la porte à résister[3].

Autre question de même nature maintenant : à qui appartient la propriété de sentir le plaisir et la douleur ? Le corps en qui résident la nature et l'âme, et qu'on peut comparer à

[1] *Enn.*, IV, 4, 28. οὐκ ἂν ὀρθὴ ἡ ἀντιδιαίρεσις γίγνοιτο.
[2] *Id.*, IV, 4, 17. πολλὰ ἃ ἄρχει καὶ κινεῖται, καὶ οὐχ ἓν κρατεῖ.
[3] *Enn.*. IV, 4, 17. ἦλθεν ἡ φαντασία τούτου οἷον αἴσθησις ἀπαγγελτικὴ καὶ ἑρμηνευτικὴ τοῦ πάθους, ἀπαιτοῦσα συνέπεσθαι καὶ ἐκπορίζειν τὸ ἐπιθυμούμενον.

l'air éclairé et échauffé, le corps du végétal comme de l'animal, possédant une ombre de l'âme, devient par là capable de jouir et de souffrir des peines et des plaisirs qui touchent ce corps ainsi organisé[1]. *Nous*, c'est-à-dire l'âme raisonnable en nous[2], nous ne percevons ces plaisirs et ces peines que sous la forme d'une connaissance qui, en tant que telle, ne nous fait éprouver aucune émotion, aucune affection[3]. Cependant si le corps n'est pas nous, il ne nous est pas étranger ; il est *notre* corps, et à ce titre nous en avons souci. Nous ne sommes pas corps, mais nous ne sommes pas purs de corps, οὔτε καθαροὶ τούτου ἡμεῖς ; il est attaché, suspendu à nous, à nous, c'est-à-dire à la partie maîtresse et supérieure de notre âme, τὸ κύριον. C'est parce qu'il nous appartient que *nous* prenons une part à ses peines et à ses plaisirs et une part d'autant plus grande que nous avons moins su, par l'aide de la philosophie, nous séparer de lui. Même la partie la plus belle et la plus noble de notre être, celle en qui nous plaçons l'homme même, est revêtue de ce corps comme d'un vêtement[4].

Ainsi ces états affectifs, τὰ πάθη, n'appartiennent pas véritablement à l'âme, mais au corps vivant, au composé. Ni l'âme ni le corps en soi ne peuvent être sensibles à ces affections, parce que chacun dans son genre est quelque chose d'un, ἕν τι, et que la division des parties du corps lui-même ne l'atteint pas et ne touche que l'unification, ἕνωσις, de ces parties qui le rend sensible en l'organisant. Il n'en est pas de même du composé que forme le corps présent à l'âme ou l'âme présente au corps. Ce sont deux choses d'essence diffé-

[1] *Enn.*, IV, 4, 18. ἀλλὰ σώματος τοιοῦδε καὶ τινος κοινοῦ καὶ συναμφοτέρου.
[2] *Id.*, id. ἡμῖν τῇ ἄλλῃ ψυχῇ.
[3] *Id.*, id. ἡμῖν δὲ ἡ τούτου ἀλγηδὼν καὶ ἡ τοιαύτη ἡδονὴ εἰς γνῶσιν ἀπαθῆ ἔρχεται. *Id.*, I, 1, 9. L'âme reste étrangère au mal que l'*homme* souffre comme à celui qu'il fait : tout cela appartient à l'animal, au κοινόν. C'est le fait de l'ἕξις παθητική, du παθητικόν de l'âme, de l'αἴσθησις ἡ ἔξω. *Id.*, II, 3, 9 ; I, 1, 7 ; III, 6, 4.
[4] *Enn.*, IV, 4, 18. τοῦτο ἡμῶν τὸ τιμιώτατον καὶ τὸν ἄνθρωπον τιθέμεθα καὶ οἷον εἰσδυόμεθα εἰς αὐτό.

rente et inégale dont l'unité n'est pas naturelle, vraie, mais artificielle[1]. C'est de là que naît la douleur, qui proclame par sa présence que l'être n'est pas un. Non seulement les deux éléments qui veulent s'unir sont d'essence différente et inégale; mais dans cette union l'essence inférieure reçoit, il est vrai, quelque chose de l'essence supérieure, mais ne la reçoit pas tout entière : elle n'en reçoit qu'une ombre, une trace, ἴχνος. Le produit, le tout devient ainsi quelque chose d'intermédiaire, μεταξύ, entre ce qu'il était et ce qu'il voudrait et ne peut devenir, à la fois deux et un[2]. Cette société imparfaite, mal assortie et mal assurée, toujours tirée dans les deux sens contraires, renferme en soi un principe de désharmonie, de contradiction qui fait que tantôt l'être entraîné vers l'élément inférieur manifeste un état de souffrance, tantôt emporté vers l'élément supérieur de sa nature mixte, manifeste son désir d'une union plus intime et en jouit[3].

La douleur est donc une connaissance, γνῶσις, que le corps est privé de l'image de l'âme, c'est-à-dire privé de l'âme sensitive; le plaisir est une connaissance que l'âme sensitive est de nouveau en rapport plus harmonieux avec le corps. Il y a là deux choses : un état affectif, πάθος, éprouvé et senti par le corps vivant, et une connaissance prise par l'âme sensitive, à qui son voisinage avec les organes permet cette perception et qui la transmet au terme où toutes les sensations aboutissent[4]. Le corps souffre, cela signifie qu'il éprouve une modification : par exemple, une coupure ou une brûlure divise la masse corporelle ; mais le frémissement douloureux des chairs coupées se produit non pas parce qu'il y a une masse corporelle coupée ou brûlée, mais parce que cette masse est

[1] *Enn.*, IV, 4, 18. ἐπακτῷ χρησάμενα τῷ ἑνὶ, τῷ οὐκ ἐᾶσθαι εἶναι ἕν, τὴν γένεσιν εἰκότως τοῦ ἀλγεῖν ἔχει.

[2] *Id.*, IV, 4, 18. οὕτω γένηται δύο καὶ ἓν μεταξὺ γενόμενον... ἐπίκηρον κοινωνίαν καὶ οὐ βεβαίαν εἰληχός, ἀλλ'εἰς ἐνάντια ἀεὶ φερομένην.

[3] *Enn.*, IV, 4, 18. τὴν ἔφεσιν τῆς κοινωνίας.

[4] *Id.*, IV, 4, 19. τῆς αἰσθητικῆς ψυχῆς ἐν τῇ γειτονίᾳ αἰσθομένης καὶ ἀπαγγειλάσης τῷ εἰς ὃ λήγουσιν αἱ αἰσθήσεις.

vivante. L'âme en a la sensation parce qu'elle a reçu connaissance de l'affection, par suite de ses relations intimes avec la partie lésée du corps. L'âme totale a la sensation de l'affection qui s'y est produite, mais n'a pas éprouvé l'affection même[1]. Les actes des essences immatérielles n'impliquent en aucune façon que ces essences pâtissent. Dans l'acte de la vision, la vue agit, l'œil pâtit[2]. L'âme totale perçoit la sensation et dit, λέγει, que l'affection est là où a été porté le coup : elle localise la souffrance. Si c'était l'âme qui éprouvât cette souffrance, comme elle est tout entière dans le corps tout entier, elle ne pourrait pas la localiser dans un point déterminé, ἐκεῖ ; elle la placerait là où elle est elle-même, et elle est partout. Maintenant le doigt souffre, ἀλγεῖ ; mais l'homme aussi souffre, parce que c'est *son* doigt qui a été brûlé ou coupé, et il dit qu'il a mal au doigt. C'est donc la partie affectée qui souffre, à moins qu'on n'enveloppe dans l'idée de souffrir, ἀλγεῖν, la perception sensible qui l'accompagne ou la suit[3]. Dans ce cas, l'on veut dire que l'état de souffrance est accompagné du phénomène psychologique que la souffrance n'est pas ignorée de la sensation, que l'être souffrant a conscience qu'il souffre. Mais cette sensation n'est pas souffrance : c'est la connaissance de la souffrance, et en tant que connaissance, elle échappe à l'affection, et cette impassibilité, ἀπάθεια, est nécessaire pour que l'âme puisse se rendre compte du phénomène affectif. Si la faculté qui connaît éprouvait l'affection douloureuse ou agréable, absorbée par la souffrance ou la jouissance, elle ne saurait plus ce qui se passe, ou le saurait mal. Mais l'état affectif est accompagné d'une connaissance qui naît de cet état[4]. Quand cet état est une douleur, l'âme, *voulant*[5] éviter l'objet qui la

[1] *Enn.*, IV, 4. 19,
[2] *Id.*, III, 6, 2.
[3] *Enn.*, IV, 4, 19. τὸ πεπονθὸς ἀλγεῖ, εἰ μή τις τὸ ἀλγεῖν μετὰ τῆς ἐφεξῆς αἰσθήσεως περιλαμβάνοι.
[4] *Id.*, IV, 4, 20. ἐκ τῆς ὀδύνης ἐγίνετο ἡ γνῶσις.
[5] *Id.*, id. ἀπάγειν ἐκ τοῦ ποιοῦντος τὸ πάθος ἡ ψυχὴ βουλομένη. Nous

cause, produit en elle-même un état psychique, l'aversion, ἐποίει τὴν φυγήν. La nature engendre le désir, ἐπιθυμία; la sensation engendre la représentation, ἡ φαντασία, à la suite de laquelle l'âme ou satisfait le désir de la nature, ou y résiste en ne cédant pas à ce qui a donné le premier commencement du désir, c'est-à-dire le corps organisé et vivant, ni même à ce qui, sous cette première impression purement vitale, a senti ce désir, et c'est l'ἐπιθυμητικόν [1].

Cette analyse psychologique du désir, très étudiée et très délicate, est compliquée comme les phénomènes qu'elle expose et veut expliquer. Elle aboutit aux résultats suivants : il faut distinguer dans ces phénomènes trois choses :

1. Les appétits, les désirs que le corps vivant a par lui-même, τὸ μὲν ἐπιθυμεῖν ἐξ ἑαυτοῦ. C'est dans ce corps qu'est le principe et l'origine du désir, ἄρχειν τῆς ἐπιθυμίας τὸ τοιόνδε σῶμα τὸ πεπονθός. Ce corps a son désir propre, ἐφιέμενον, celui de remplacer la souffrance par le plaisir, de remplir le vide et de satisfaire le besoin qu'il éprouve.

2. Les appétits de la nature, distincts de ceux du corps, mais qui en naissent. La nature, comme une mère, devine les désirs du corps, les partage, ἐπανάγειν εἰς αὑτήν, et cherche à les satisfaire ; elle associe ses efforts, dirigés par un instinct, aux mouvements purement vitaux du corps. La nature a donc des désirs qui lui viennent d'un autre et qu'elle n'éprouve qu'à cause d'un autre, ἐξ ἄλλου καὶ δι' ἄλλο ἐπιθυμεῖν ;

3. Enfin l'âme distincte de la nature intervient dans le phénomène ; elle juge s'il faut accorder ou refuser les réclamations de la nature et du corps. Mais c'est une autre âme que celle qui vivifie le corps et que celle qui en devine instinctivement les besoins : c'est l'âme pensante qui apparaît, c'est la raison qui commence [2].

voyons intervenir ici la volonté, comme nous avons vu intervenir le jugement.

[1] *Enn.*, IV, 4, 20. οὐ προσέχει οὔτε τῷ ἄρξαντι τῆς ἐπιθυμίας, οὔτε τῷ μετὰ ταῦτα ἐπιτεθυμηκότι.

[2] *Enn.*, IV, 4, 20.

Les autres phénomènes de l'âme sensitive révèlent encore mieux son intervention. La honte est, pour l'âme, l'opinion que telle chose est laide; pour le corps que l'âme a sous sa dépendance, c'est une modification produite en lui par le sang et la mobilité du sang. La crainte a de même son principe dans l'âme ; dans le corps elle se manifeste par la pâleur produite elle-même par le reflux brusque et violent du sang au cœur. Dans la joie, la dilatation, διάχυσις, dont nous avons conscience, se passe dans le corps ; mais ce qui se passe dans l'âme n'est pas un πάθος. De même que dans la douleur et le désir, le principe est dans l'âme, mais il y demeure latent ; il se manifeste dans le corps, mais cette manifestation extérieure est elle-même l'objet d'une sensation perceptive, d'une connaissance[1]. On peut dire que tous les désirs corporels ont leur principe dans le κοινόν, dans la nature du corps vivant et animé ; mais non dans le corps en tant que masse ni dans l'âme même, qui assurément ne désire ni les choses salées ni les choses douces[2].

Nous pouvons appeler les désirs et les autres passions, comme d'ailleurs les opinions et les raisonnements, des mouvements de l'âme[3]; mais il ne faut pas entendre par là que l'âme soit comme agitée, σαλευομένην, par un autre : c'est d'elle que naissent ces mouvements qui n'apportent aucune altération à sa nature, οὐκ ἀλλοιοῦμεν[4]; car ce mouvement, qui diffère absolument de celui des corps, est sa vie propre[5]. L'action et la vie, le désir et le souvenir sont en ce sens des mouvements. La vertu et le vice ne produisent en l'âme rien qui ressemble à ce que le chaud et le froid produisent dans le corps. Sans doute dans les états que nous avons décrits, il se produit des modifications, ἀλλοιώσεις, dont nous avons

[1] *Enn.*, III, 6, 3. ἐκεῖθεν δὲ τὸ προσελθὸν ἡ αἴσθησις ἔγνω.
[2] *Id.*, IV, 4, 20.
[3] *Id.*, III, 6, 3. ὅταν λέγωμεν κινεῖσθαι αὐτὴν ἐν ἐπιθυμίαις.
[4] *Id.*, III, 6, 3.
[5] *Id.*, I, 1, 13.

une sensation, très vive souvent. Mais ces modifications se produisent dans une autre substance que l'âme[1] : peut-on dire que dans la honte que l'âme rougisse, dans la crainte qu'elle pâlisse?

Parmi les passions il en est même qui naissent de l'opinion ; comme lorsqu'on craint de mourir, l'opinion est dans l'âme, le πάθος dans le corps. Il en est d'autres qui semblent naître au contraire soudainement, sans être précédées d'une opinion[2]. Mais si on analyse bien ces états, on verra qu'ils ont pour origine une opinion; c'est à la suite d'une opinion de l'âme que dans la crainte se produisent les phénomènes physiologiques de la stupeur ; or l'opinion est la forme supérieure de l'imagination[3]. Il y a une forme inférieure de l'imagination procédant de la première qui n'est plus à proprement parler une opinion, ou du moins qui est une opinion obscure et affaiblie, une représentation confuse et indistincte[4], semblable à cette activité de la nature par laquelle chaque être produit aveuglément, ἀφαντάστως, comme on dit. Si inférieure qu'elle soit, ce n'est cependant pas le corps. Ainsi le παθητικόν n'est pas le corps, pas plus que l'ἐπιθυμητικόν, le θρεπτικόν, l'αὐξητικόν, le γεννητικόν. Toutes ces puissances sont des formes, quoiqu'engagées dans la matière, εἶδος δέ τι ἐν ὕλῃ μέντοι ; or une forme ne peut éprouver ni agitation ni passion ; c'est la matière organisée qui éprouve la passion, quand elle se produit, et qui l'éprouve par la présence de la puissance psychique qui en est le principe. Ce n'est pas le φυτικόν qui végète, qui voit, qui se meut. Le principe des mouvements n'est pas mû par le mouvement qu'il produit : ou il n'éprouve aucun mouvement, ou son mouvement n'a rien de commun avec les mouvements corporels.

[1] *Enn.*, III, 6, 3. διὰ ψυχὴν μὲν ταῦτα τὰ πάθη, περὶ δὲ τὴν ἄλλην σύστασιν ἐστι γιγνόμενα.
[2] *Enn.*, III, 6, 4; I, 8, 15.
[3] *Id.*, III, 6. 4. ἡ φαντασία ἐν ψυχῇ, ἥ τε πρώτη ἣν δὴ καλοῦμεν δόξαν.
[4] *Id.*, id. ἀμυδρὰ δόξα... ἀνεπίκριτος φαντασία.

Ainsi le παθητικόν est la cause du πάθος, soit que le mouvement passionnel naisse en lui de l'imagination, soit qu'il se produise sans aucune représentation expresse[1]. L'impression corporelle enferme donc déjà une perception sensible ou plus claire ou plus obscure, d'où naît l'imagination sensible, une sorte de faculté de concevoir le faux, τῶν ψευδῶν λεγομένη διάνοια, parce que l'âme n'a pas attendu pour se faire cette représentation que la raison discursive, τὸ διανοητικόν, ait porté son jugement, κρίσις[2]. L'imagination sensible tient le milieu entre la nature et la raison; elle nous représente l'objet extérieur, et en même temps possède la conscience de l'affection que le corps éprouve par lui[3].

Nous voici arrivés à la limite supérieure des puissances purement sensitives de l'âme; mais avant d'entrer dans l'analyse des puissances de l'âme qui leur sont immédiatement supérieures et qui les touchent, nous avons encore à nous rendre compte d'un phénomène de l'ordre sensitif, la mort.

L'âme sensitive a vivifié et organisé le corps; elle l'a rendu capable de se nourrir, de se développer, de se reproduire; le composé qu'elle forme avec lui a reçu d'elle la puissance d'éprouver les passions corporelles et d'ébaucher les premières formes de la connaissance. Tant qu'elle demeure en lui et qu'elle en unit les parties en un tout bien un, il demeure et vit. Mais aussitôt qu'elle ne lui est plus présente, la vie du corps disparaît; il n'est plus qu'un cadavre qui se dissoudra bientôt en ses parties élémentaires. Pourquoi disparaît-elle? C'est qu'il n'est pas bon pour l'âme, ce n'est même pas un élément nécessaire de sa nature d'être dans un corps, et cela est si vrai qu'elle n'y descend jamais tout entière.

Il faut ne pas oublier que l'âme sensitive est l'acte de

[1] *Enn.*, III, 6, 4. ἢ παρ'αὐτοῦ γενομένου τοῦ κινήματος ἐκ τῆς φαντασίας τῆς αἰσθητικῆς, ἢ καὶ ἄνευ φαντασίας.

[2] *Id.*, I, 1, 9.

[3] *Id.*, IV, 4, 13. ἡ δὲ νόησις φαντασίας κρείττων, φαντασία δὲ μεταξὺ φύσεως τόπου καὶ νοήσεως... ἡ δὲ φαντασία σύνεσιν ἐπακτοῦ ἔχει· δίδωσι γὰρ τῷ φαντασθέντι εἰδέναι ἃ ἔπαθεν.

l'âme première, de l'âme pensante[1]. Quand l'âme raisonnable demeure dans le corps, l'âme sensitive, son acte, y demeure avec elle : mais quand l'âme supérieure le quitte, comment l'âme seconde, son acte, qui lui communiquait la vie, pourrait-elle y demeurer encore? N'a-t-il donc alors plus rien de vital? Si : il conserve un vestige de la vie qui lui avait été prêté : les poils naissent et croissent sur les corps morts; les ongles poussent; des animaux coupés en morceaux palpitent et se meuvent. La mort ne détruit pas toute la vie; il en reste un vestige, mais qui ne tarde pas à s'évanouir, comme la chaleur d'un objet tombe peu à peu quand le feu qui l'entretenait est éteint. Mais de ce que la vie sensible disparaît avec la vie raisonnable, il ne s'ensuit pas que les deux âmes qui en sont les principes respectifs ne sont pas différentes, du moins par leurs fonctions et leurs puissances[2]. Quand un animal mort se putréfie, s'il s'engendre de son corps de nombreux animalcules, ceux-ci ne tiennent pas leur vie de l'âme de l'animal entier, puisque cette âme n'occupe plus le substrat corporel destiné à la recevoir : sans quoi le corps ne serait pas mort. Mais des matériaux qui proviennent de la putréfaction, les uns, parce qu'ils en ont l'aptitude, reçoivent chacun une âme différente et produisent des êtres vivants; car l'âme ne manque nulle part où elle peut être reçue; les autres n'étant pas susceptibles de recevoir une âme, se résolvent en leurs éléments matériels et ne forment plus d'êtres vivants. Les êtres vivants ainsi formés n'augmentent pas cependant le nombre des âmes; car ces animalcules dépendent de l'âme universelle qui demeure une et indivise. Quand on coupe quelques parties de notre corps et que d'autres poussent à la place, l'âme abandonne les premières et s'unit aux secondes[3].

[1] *Enn.*, I, 1, 7 et 10. L'âme de l'animal est impliquée dans celle de l'homme qui réunit les trois formes ou degrés de l'existence. L'âme est l'animal en puissance.
[2] *Id.*, IV, 4, 29.
[3] *Enn.*, IV, 3, 8.

DEUXIÈME PARTIE

LES PUISSANCES DE L'AME CAPABLE DE CONNAITRE

CHAPITRE PREMIER

LA SENSATION EN GÉNÉRAL

La loi d'évolution sériée qui domine le développement de tous les êtres s'applique naturellement à leurs puissances que l'abstraction seule et le raisonnement détachent de leurs substances respectives. Les puissances de l'âme sont ainsi non-seulement liées entr'elles par un lien continu, mais elles dépendent dans l'existence les unes des autres; elles se déroulent, se développent les unes des autres, les inférieures des supérieures qui les contiennent, puisqu'elles les produisent. Toute chose engendrée par une autre ou qui a besoin de cette autre pour naître est dans cette autre. C'est ainsi que les facultés de l'âme restent inférieures par rapport à celles qui sont placées plus haut dans l'ordre de l'essence[1]. Nous ne passons donc pas brusquement, mais au contraire par

[1] *Enn.*, II, 9, 3. παρ'ἄλλων εἶναι... ἐφέξης εἶναι πάντα ἀλλήλοις. VI, 7, 9. ἐξελιττόμεναι γὰρ αἱ δυνάμεις ἀεὶ εἰς τὸ ἄνω καταλείπουσι. VI, 4, 10. τούτον δὲ τρόπον καὶ τὰς ἀσθενεστέρας δυνάμεις παρὰ τῶν προτέρων ἀξιοῦσι γίγνεσθαι. Conf. VI, 8, 10; V, 5, 9.

une série d'intermédiaires de la vie de sensibilité dont nous venons d'analyser les phénomènes à la vie de la raison, vie propre de l'âme. L'âme est supérieure à la nature, parce qu'elle est pleine de formes, parce qu'elle a la pensée, θεωρία, la passion de la science, de la recherche, et le besoin de mettre au monde quelque chose tiré de ce qu'elle connaît[1]. Pour arriver à cette forme supérieure de la vie nous avons à traverser les degrés de la sensation, considérée comme faculté de connaissance, de l'imagination et de la mémoire intellectuelles, quoique ces puissances soient encore liées à la mise en jeu d'organes corporels. Placée aux confins du monde sensible et du monde intelligible, l'âme peut se porter également vers l'un et l'autre, et puis qu'en tant que limite elle leur appartient à tous les deux, il est naturel que dans la plupart de ses opérations et de ses puissances intellectuelles nous retrouvions les deux éléments concourant à la production d'un seul et même acte[2].

La sensation externe, ἡ ἔξω, ou ἡ ἕξις παθητική, a déjà imprimé des formes générales, τύποι, à l'animal, formes qui sont des intelligibles, mais dont l'âme sensitive n'a pas conscience. La sensation interne dont l'autre n'est qu'une image, la sensation de l'âme, a la puissance de saisir non pas les objets sensibles eux-mêmes, mais les formes déposées dans l'âme sensitive par la sensation passive, et cela sans subir elle-même aucune modification passive, précisément parce que ces formes sont des intelligibles[3].

L'âme est ici active, tandis que dans la sensation externe elle est passive, παθητική. C'est de ces types des choses que

[1] *Enn.*, III, 8, 5. τὸ φιλομαθές... τὸ ζητητικόν... ἡ ἐξ ὧν ἔγνωκε ὠδίς.
[2] *Enn.*, IV, 4, 3 ; IV, 6, 3. πρὸς ἄμφω ἔχει... ἐν μέσῳ δὲ οὖσα αἰσθάνεται ἀμφοῖν. IV, 8, 8. πᾶσα δὲ ψυχὴ ἔχει τι καὶ τοῦ κάτω πρὸς σῶμα καὶ τοῦ ἄνω πρὸς νοῦν. III, 8, 3. μέσην τάξιν ἐν τοῖς οὖσιν ἐπισχοῦσαν θείας μὲν μοίρας οὖσαν, ἐν ἐσχάτῳ δὲ τοῦ νοητοῦ οὖσαν, ὡς ὅμορον οὖσαν τῇ αἰσθητῇ φύσει.
[3] *Enn.*, I, 1, 7. τὴν δὲ τῆς ψυχῆς τοῦ αἰσθάνεσθαι δύναμιν οὐ τῶν αἰσθητῶν εἶναι δεῖ τῶν δὲ ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως ἐγγιγνομένων τῷ ζώῳ τύπων ἀντιληπτικὴν εἶναι μᾶλλον· νοητὰ γὰρ ἤδη ταῦτα... εἰδῶν μόνον ἀπαθῶς εἶναι θεωρίαν.

naissent les opinions, les raisonnements, les pensées, tout ce qui enfin constitue notre *nous*, ἡμεῖς, notre moi, comme nous dirions; car tous les autres faits déjà observés sont *nôtres;* ceux-là seuls, supérieurs à l'animal, constituent la personne humaine, l'humanité en nous[1].

Sentir les choses sensibles c'est pour l'âme un acte de prise de possession, d'appréhension, ἀντίληψις. Cette possession est intellectuelle; l'âme par elle comprend les qualités des corps et se modèle d'après leurs formes[2]. La sensation n'est pas l'empreinte d'une image, l'impression d'une forme dans l'âme. En effet, dans la vision, nos yeux atteignent l'objet visible là où il est placé, c'est-à-dire hors de l'âme, sans qu'il se produise hors de l'âme aucune image, sans qu'il s'opère en elle aucune impression pour ainsi dire matérielle. Cela est démontré par les faits.

1. Si l'âme voyait par les images, comme ces images sont supposées être produites en elle, elle n'aurait pas besoin de regarder au dehors.

2. Si l'âme voyait par les images, elle ne pourrait avoir la notion de la distance, concevoir les objets comme éloignés, puisque son objet immédiat, l'image, est par hypothèse en elle.

3. Si l'âme voyait par des images imprimées en elle, ces images ne lui permettraient ni de juger de la grandeur des objets ni même de concevoir l'idée de la grandeur. En effet entre le ciel et son image dans l'âme, il n'y a nulle analogie, nulle proportion.

4. Enfin si l'âme voyait par des images, et c'est ici la plus forte objection contre la théorie des images, nous ne verrions pas les objets eux-mêmes, mais leurs traces et leurs ombres, ἰνδάλματα, σκίαι : ainsi les choses seraient autres que nous les voyons.

[1] *Enn.*, I, 1, 7.
[2] *Enn.*, IV, 4, 23. τὰ εἴδη αὐτῶν ἀποματτομένης.

Loin que l'acte de la vision exige que l'image de l'objet soit dans l'âme, il exige qu'elle n'y soit pas. L'âme supérieure aux choses sensibles n'en peut subir l'action ni recevoir d'elles les formes. Sentir n'est pas souffrir de la part du sensible : c'est un acte qui a pour objet le sensible[1]. Supposer que l'âme reçoit des objets un coup, πληγή, c'est la mettre en état de passivité et non de connaissance, πάσχειν, ἀλλ'οὐ γιγνώσκειν. Pour connaître, l'âme doit être maîtresse de l'objet et non pas en être maîtrisée, οὗ κρατεῖν δέδοται, ἀλλ'οὐ κρατεῖσθαι. Cela est vrai de tous les sens : les sensations sont toutes des actes de l'âme et non des états passifs, des impressions reçues. Il faut toujours distinguer et les impressions, τὰ πάθη, et les sensations qui sont des connaissances et des jugements sur ces impressions et en sont par conséquent très différentes[2]. Sentir c'est l'acte de l'âme par lequel, en se servant du corps, elle perçoit les objets sensibles[3]. Les sensations sont des pensées affaiblies et obscurcies, ἀμυδραὶ νοήσεις, comme les pensées de l'homme intelligible sont des sensations claires[4]. Ce sont des pensées obscurcies, parce que la sensation est la fonction intellectuelle de l'âme endormie : c'est le rêve de l'âme; car tout ce qui de l'âme est dans le corps est plongé dans une sorte de sommeil. La vie vraiment éveillée de l'âme commence quand elle se sépare ou quand elle est séparée du corps[5].

La perception sensible est une assimilation du sujet sentant et des formes sensibles. Si l'âme accomplissait seule et par elle-même cet acte d'appréhension, la sensation serait un acte d'intellection pure, et les objets en seraient en elle, seraient elle-même. Les choses sensibles ne sont pas dans ce

[1] *Enn.*, IV, 6, 2. μὴ τύποι, μηδὲ πείσεις, ἀλλ'ἐνέργειαι περὶ ὃ ἔνεισι.
[2] *Enn.*, IV, 6, 2. τὰ μὲν δὲ πάθη, τὰ δ'ὅσα αἰσθήσεις αὐτῶν καὶ κρίσεις, τῶν παθῶν εἰσι γνώσεως, ἄλλαι τῶν παθῶν οὖσαι.
[3] *Enn.*, IV, 7, 8.
[4] *Id.*, VI, 7, 7.
[5] *Id.*, III, 6, 6. τὸ τῆς αἰσθήσεως ψυχῆς ἐστιν εὑδούσης· ὅσον γὰρ ἐν σώματι ψυχῆς, τοῦτο εὕδει.

cas, ce sont des choses autres que l'âme. Pour qu'elle les saisisse, il faut donc qu'elle les ait antérieurement possédées soit en s'assimilant à elles, soit en s'unissant à quelque principe qui s'était assimilé à elles. Mais cette assimilation n'est et n'a jamais été possible, si l'on suppose que l'âme agit seule et par elle-même. Il n'y a aucune assimilation possible entre le point abstrait et mathématique et la ligne réelle et concrète; il n'y a pas d'assimilation possible entre l'homme intelligible et l'homme sensible. La puissance qui crée l'homme n'est pas identique à l'homme qu'elle crée. Même s'il lui était possible de sentir le sensible, l'âme, réduite à elle-même, n'aboutirait qu'au concept d'un intelligible. Le sensible réel se déroberait à elle parce qu'elle n'aurait pas avec quoi le saisir. L'objet vu de loin, qui d'abord semble n'être qu'une forme indivisible, finit, quand il se rapproche, par prendre figure et couleur, c'est-à-dire constitue pour l'âme un substrat matériel.

Il ne suffit donc pas pour que la sensation s'opère qu'il y ait, d'une part, un objet extérieur, et d'autre part, l'âme, par essence impassible; il faut un troisième terme capable de pâtir et de recevoir la forme sensible, μορφή. Ce troisième terme doit être συμπαθές et ὁμοπαθές à l'objet, c'est-à-dire capable d'être affecté en même temps que lui et de la même manière, et en outre être composé de la même matière[1]. Mais l'affection du troisième terme doit être telle qu'il garde sans doute quelque chose de l'objet, mais ne s'identifie pas cependant avec lui. Jouant entre l'objet et l'âme le rôle d'intermédiaire, l'affection qu'il éprouve est comme une moyenne proportionnelle, μέσον ἀνὰ λόγον, entre le sensible et l'intelligible, liant ces deux extrêmes l'un à l'autre, de l'un recevant l'impression, la communiquant à l'autre et apte à s'assimiler à chacun d'eux. Cet intermédiaire c'est l'appareil sensoriel :

[1] Ficin : Oportet itaque hoc una cum sensibili in quâdam passionis communione et in una materia convenire.

il devient semblable, non pas identique à l'objet, parce qu'il pâtit comme lui, et au sujet parce que l'affection organique est forme, εἶδος. Ces organes sont ou le corps tout entier ou une partie du corps ayant une fonction déterminée[1]. C'est une autre question de savoir si l'objet sensible doit être en contact immédiat avec l'organe, ou bien par un intermédiaire[2].

La sensation saisit dans les objets sensibles leurs formes[3]; car ce n'est ni la pierre ni le bois qui entrent dans l'âme : c'est pour cela qu'elle est plus vraie que la sensation physique externe. C'est déjà une connaissance, θεωρία.

L'âme est ainsi la raison de toutes choses, λόγος πάντων ; la raison dernière, inférieure des intelligibles ; la raison première, supérieure des sensibles. Elle pense les intelligibles parce qu'elle est en quelque sorte, d'une façon affaiblie[4], les choses mêmes qu'elle pense ; elle pense les sensibles en les rapprochant de ce qu'elle a en elle-même ; elle leur communique sa lumière ; elle les met sous ses yeux pour ainsi dire : en un mot elle les pense parce que ce sont des formes et qu'elle est la puissance qui engendre ces formes[5]. La passivité est contraire à la nature de l'âme, inétendue et incorruptible. Quand on lui attribue des états passifs, ce sont des impropriétés de langage fondées uniquement sur des analogies[6]. La sensation, on ne saurait trop insister sur ce point

[1] *Enn.*, IV, 4, 23.
[2] *Id.*, IV, 5, 1.
[3] *Id.*, I, 1, 7 ; I, 1, 2. Plotin ajoute : εἴδους ἢ ἀπαθοῦς σώματος, c'est-à-dire, sans doute, un corps immatériel.
[4] *Id.*, IV, 6, 3. ἀμυδρότερον.
[5] *Id.*, IV, 6, 3. τὰ δ'αἰσθητὰ τὸν αὐτὸν τρόπον οἷον συναψαμένη καὶ ταῦτα παρ'αὐτῆς οἷον ἐκλάμπειν ποιεῖ καὶ πρὸ ὀμμάτων εἶναι ἐργάζεται ἑτοίμης οὔσης καὶ πρὸ οἷον ὠδινούσης πρὸς αὐτὰ τῆς δυνάμεως. On remarquera les formules timides, circonspectes et répétées de l'expression : ce ne sont que des approximations, des à peu près, des analogies.
[6] *Enn.*, III, 6, 1. τὰς αἰσθήσεις οὐ πάθη λέγοντες εἶναι ἐνεργείας δὲ περὶ παθήματα καὶ κρίσεις. Aristote avait dit au contraire (*de An.*, II, 5), que « la sensation consiste à pâtir et à être mû : elle paraît être une sorte d'altération subie par l'être. »

est un acte de l'âme, car elle est un jugement, κρίσεις. La passivité se produit dans un substrat autre que l'âme. La sensation n'est ni une empreinte, ἐνσφράγισις, ni une impression, ἀντέρεισις, ni une image, τύπωσις, semblable à la forme imprimée par un cachet à la cire; il n'y a rien dans l'âme qui puisse subir cette sorte de poussée, ὠθισμός.

Nous avons déjà vu que l'acte de la sensation a pour condition que l'objet soit placé hors de l'âme. C'est en elle-même que l'âme trouve les choses intelligibles; c'est hors d'elle-même qu'elle perçoit les choses sensibles [1]. Mais comment peut-elle porter un jugement sur des choses qu'elle ne possède pas? C'est qu'elle est une force capable de lire pour ainsi dire les caractères généraux imprimés dans les objets, quand ces caractères se présentent à la faculté appropriée à leur perception [2]. Ce n'est pas l'organe impuissant et débile qui perçoit; ce n'est pas l'œil qui voit : c'est la puissance active de l'âme. La sensation est acte et force [3].

Pour sentir il faut donc d'abord une âme active; des objets sensibles extérieurs; des organes appropriés par une loi à chaque catégorie de sensibles : ce qui exclut pour chacun d'eux la perception des objets non appropriés; enfin une attention volontaire de l'âme vers les choses qui se présentent à ses sens [4].

Les sens ne nous servent pas seulement à connaître : ils nous sont utiles en vertu même des connaissances qu'ils nous procurent; car ils nous mettent en garde contre l'action nuisible que les objets extérieurs pourraient exercer sur nous [5].

[1] *Enn.*, IV, 4, 24. Même quand nous percevons une partie de notre corps, c'est comme placé en dehors de notre âme que nous le percevons.

[2] *Id.*, IV, 6, 2. οἷον γραμμάτων ἐγγεγραμμένων.,. τὴν τῆς ψυχῆς οὐσίαν οἷον ἀναγνῶναι τοὺς τύπους.

[3] *Id.*, IV, 6, 3. ἴσχυς ἄρα τις καὶ ἡ αἴσθησις.

[4] *Enn.*, IV, 4, 25. οὐκ ἀρκεῖ εἶναι δι'οὗ... ἀλλὰ δεῖ ψυχὴν οὕτως ἔχειν ὡς νεύειν πρὸς τὰ αἰσθητά.

[5] *Enn.*, IV, 4, 25. πρὸς χρείαν.

La sensation, comme la pensée et la vie, implique l'unité du sujet et de l'objet[1]. Le sujet doit être un et saisir l'objet dans son tout un par une seule et même puissance. C'est ce qui a lieu quand par plusieurs organes nous percevons plusieurs qualités d'un seul et même objet, ou que par un seul organe nous embrassons un objet complexe, par exemple : un visage. Il n'y a pas un sujet qui voie le nez, un autre les yeux : c'est le même qui saisit à la fois le tout. Sans doute une impression nous vient par les yeux, une par les oreilles; mais il faut qu'elles aboutissent à un sujet un, ἕν τι : sans quoi nous ne pourrions prononcer un jugement sur la différence de ces impressions. Le sujet sentant est comme un centre un, et les sensations particulières sont comme des lignes qui de la circonférence aboutissent au centre. Si le centre était divisible une partie sentirait une chose, une autre une autre. Il est donc un, indivisible, partant inétendu[2], sans pour cela échapper à une sorte de division. L'âme en effet a une activité divisible, ἐνέργειαν μεριστήν, parce qu'elle demeure dans une nature divisible[3], qui ne peut la recevoir indivisée. Elle est donc à la fois, comme nous l'avons vu, divisée et indivisée[4]. Mais au fond la division ne touche que le corps et non pas elle-même[5].

La connaissance que nous donne la sensation n'est qu'une sorte de foi, de persuasion, πίστις, puisque l'âme n'a pas en elle-même les choses qu'elle perçoit, et cependant cette conviction semble la plus manifeste et la plus inébranlable. Malgré cette évidence on peut mettre en doute, ἀπιστεῖται, si ce qui nous paraît exister existe réellement dans les objets extérieurs ou s'il n'existe que dans les états passifs de l'âme. Ce doute ne se dissipe que lorsqu'aux témoignages des sens

[1] *Enn.*, IV, 7, 6.
[2] *Id.*, IV, 7, 6.
[3] *Id.*, III, 9, 1.
[4] *Id.*, IV, 2, 1. μεριστὴ ἀλλὰ καὶ ἀμέριστος.
[5] *Enn.*, IV, 2, 1. ὥστε εἶναι τῶν σωμάτων πάθημα τὸν μερισμὸν, οὐκ αὐτῆς.

s'ajoute un jugement de la raison. Tout en reconnaissant que ce qui est perçu par les sens existe réellement dans les objets, on est obligé d'avouer que cet objet connu par les sens n'est qu'une image de la chose et non la chose même que la sensation n'atteint pas. Le fond vrai des choses est un intelligible, une idée, que la raison seule connaît. La sensation ne peut atteindre la vérité; elle est réduite à l'opinion, parce que sa puissance est un acte sans doute, mais un acte de réception, et que ce qu'elle reçoit est une chose étrangère, qui reste hors d'elle. Elle saisit un vestige de l'essence; mais l'essence des choses se dérobe à sa prise [1].

La raison est notre roi : la sensation est notre messager [2]; c'est par elle que nous communiquons avec le monde extérieur qu'elle nous révèle.

[1] *Enn.*, V, 5, 1 et 2.

[2] *Id.*, V, 3, 3. αἴσθησις δὲ ἡμῖν ἄγγελος, βασιλεὺς δὲ πρὸς ἡμᾶς ἐκεῖνος (ὁ Νοῦς). Procl., *in Tim.*, 77. Olymp., *Sch. in Phædon.*, répètent les termes mêmes de Plotin.

CHAPITRE DEUXIÈME

THÉORIE DES SENS PARTICULIERS.

La connaissance sensible s'opère par des organes corporels; par ces organes liés ensemble et continus de manière à former une sorte d'unité, l'âme entre en rapport intime, συναφή, avec les objets extérieurs, se rapproche d'eux et établit entre eux et elle une sorte de communauté d'affection, ὁμοπαθείας τινός. Mais cette espèce de συναφή des organes et des objets extérieurs est-elle un toucher immédiat, ἁφή? Pour le sens du tact la chose semble évidente ; il n'en est pas de même pour la vue et pour l'ouïe, les deux seuls sens sur lesquels Plotin expose une théorie expresse.

Un intermédiaire matériel entre l'objet et l'organe est, dit-on [1], nécessaire pour recevoir et transmettre l'affection et en quelque sorte l'empreinte. Il n'en est rien, du moins pour la vision dont nous allons nous occuper d'abord. S'il y a dans cette sensation un médium, à coup sûr il n'est pas nécessaire, essentiel, mais accidentel; car si on le suppose diaphane, il ne contribuera pas à la vision; si on le suppose obscur, il sera un obstacle, puisque la fonction de l'œil est précisément d'être affecté par la couleur et qu'il remplira d'autant mieux cette fonction qu'il n'y aura rien entre l'objet

[1] *Enn.*, IV, 5, 1. σύνεργα ἄν τις (Aristote) θείη. Aristote (*de An.*, II, 7) : « Le médium est indispensable, et si le vide existait, non seulement on ne verrait pas bien, mais on ne verrait pas du tout ». Plotin réfute la théorie d'Aristote comme celle de Platon.

et lui. Croire qu'un milieu est nécessaire, c'est croire qu'un obstacle est nécessaire.

Toute sensation a pour condition générale que l'univers soit sympathique à lui-même[1]. Sans quoi on ne saurait expliquer comment une chose participe à la puissance d'une autre, surtout quand elle en est éloignée. La vision s'opère par suite de la sympathie entre l'organe sensoriel et l'objet ; tout milieu empêchera donc ou entravera, affaiblira ce lien sympathique, qui s'exerce à distance à condition qu'il y ait continuité, συνέχεια. Or cette continuité existe par l'air ; l'air est par lui-même obscur; mais quand il est éclairé il laisse arriver à l'œil les images, sans éprouver de division, sans cesser d'être continu.

La vue ressemble au toucher; elle opère dans la lumière en se transportant en quelque sorte à l'objet sans que le milieu éprouve d'affection. Pour voir, l'œil n'a besoin que de la lumière et n'a pas besoin de l'air comme médium, à moins qu'on ne dise qu'il n'y a pas de lumière sans air. Dans ce cas l'air est sans doute un médium, mais un médium accidentel. La lumière peut exister sans air ; elle n'est pas la qualité d'un sujet, mais l'acte qui émane d'un sujet et ne passe pas dans un autre sujet. Seulement si un autre sujet est présent, il éprouvera une affection de cette présence[2]. La lumière n'étant pas un corps ni une modification de l'air, mais l'acte du corps lumineux, elle apparaît et disparaît avec lui. Incorporelle, elle ne peut être affectée par l'objet visible. Si un objet placé sur l'œil n'est pas vu, ce n'est pas faute de médium, c'est parce qu'il projette sur l'organe l'ombre de l'air et la sienne propre. La couleur résulte de la combinaison de l'acte du corps lumineux avec la matière obscure; elle n'appartient pas à l'air et subsiste en elle-même : l'air est seulement présent.

[1] C'est par là que s'expliquent non seulement la communication des mouvements, mais celle des substances, c'est-à-dire par une attraction universelle et réciproque.

[2] *Enn.*, IV, 5, 6. On a voulu voir, dans cette théorie de la lumière, un pressentiment de la théorie des ondulations.

On peut répéter les mêmes explications en ce qui concerne le phénomène de l'audition. L'air n'y est pas non plus un médium : il est la condition propre du son. Il est produit par les chocs liés et distincts[1] de deux corps. L'air est nécessaire pour porter ce son de proche en proche jusqu'à l'oreille, mais il n'est pas la cause du son en tant qu'air. Dans certains cas il produit lui-même des sons par ses propres vibrations; mais il ne résonne qu'en tant que corps solide et relativement immobile, et quand il est frappé par un autre corps. Les sons consistent dans une suite de vibrations de l'air, différenciées et comme organisées, semblables à des lettres tracées par celui qui parle. L'âme lit ces caractères écrits dans l'air par ce qui produit les sons, quand ils se présentent à la puissance appropriée à les recevoir.

Il y a des sons inarticulés, ψόφοι, et des sons articulés, φωναί; ils diffèrent par l'action différente des objets sonnants. La perception du son, comme celle de la couleur, suppose une organisation de l'oreille en harmonie avec celle des objets; il doit y avoir entr'eux une sympathie, comme entre les parties différentes d'un même être vivant, un et unique, d'un seul et même organisme, ce qui suppose entre les parties un lien continu[2]. Un être étranger à notre monde, à son organisation et à la nôtre ne saurait rien sentir de ce qui s'y passe, comme de notre côté nous ne pourrions rien sentir de ce qui se passerait dans un monde dont l'organisation serait absolument différente de la nôtre. Le fait de cette sympathie entre les choses sensibles et les sens prouve l'unité du monde qui seule peut la produire. Nous sommes à la fois des êtres actifs et passifs parce que nous appartenons à un monde un et vivant, où chaque partie éprouve l'affection ressentie par le tout, et où le tout ressent l'affection éprouvée par une partie quelconque.

[1] *Enn.*, IV, 6, 2. πληγήν τινα οὖσαν διηρθρωμένην, divisé en parties distinctes et liées, articulées.
[2] *Enn.*, IV, 5, 5. συναισθήσεώς τινος ὡς ἐν ζώῳ.

C'est *nous* qui sentons; mais sentir n'est pas notre fonction propre, bien qu'elle ne cesse jamais pendant la vie. Les actes de la raison pure sont supérieurs à nous; les actes de la sensation sont au-dessous de nous[1]. Entre ces deux extrêmes se place la puissance intermédiaire, la raison discursive, qui non seulement est nôtre, mais est notre fonction propre, τὸ κύριον τὸ διανοητικὸν τῆς ψυχῆς μέσον[2].

[1] *Enn.*, V, 3, 3.
[2] *Id.*, V, 3, 3.

CHAPITRE TROISIÈME

LA MÉMOIRE

La perception sensible, au moins dans ses degrés inférieurs, se rapporte à l'âme sensitive. La mémoire et l'imagination que Plotin distingue à peine et souvent confond n'appartiennent qu'aux êtres doués de la faculté de réfléchir, de raisonner, qui, en passant d'un objet à un autre [1], forcément se divise. Cette puissance, qui s'appelle l'entendement discursif, ἡ διάνοια, n'est donc pas une fonction de la raison pure, mais de l'âme qui a, nous le savons, une activité divisible [2]. Les facultés de la mémoire et de l'imagination sont les derniers degrés de la raison discursive qui forme la transition entre la sensation et la pensée pure. La mémoire a pour objets les choses qui sont devenues, qui sont passées et qui ont changé [3]. Elle enveloppe donc la sensation et la notion du temps, c'est-à-dire que ceux qui la possèdent doivent vivre dans le temps et posséder la perception sensible.

L'âme vit dans le temps, qui tantôt lui présente une chose et tantôt la lui dérobe; elle est enfermée dans la sphère du changement et de la succession [4]. Si le phénomène de la mé-

[1] *Enn.*, IV, 4, 6. τὰς μὲν οὖν μετιούσας καὶ μεταβαλλούσας τὰς ψυχὰς ἔχοι ἄν τις ὅτι καὶ μνημονεύσουσι.

[2] *Id.*, III, 9, 1. οὐ νοῦ ἔργον διάνοια, ἀλλὰ ψυχῆς μεριστὴν ἐνέργειαν ἐχούσης ἐν μεριστῇ φύσει.

[3] *Id.*, IV, 4, 6. τῶν γὰρ γεγενημένων καὶ παρεληλυθότων ἡ μνήμη. Αἷς δὲ (ψυχαῖς) ἐν τῷ αὐτῷ ὑπάρχει μόνον, τίνων ἂν αὗται μνημονεύοιεν.

[4] *Id.*, V, 1, 4. χρόνος περιθέων ψυχὴν, τὰ μὲν παριεὶς, τοῖς δὲ ἐπιβάλλων... καὶ γὰρ ἄλλα καὶ ἄλλα αὖ περὶ ψυχήν.

moire, attesté par la conscience, n'appartient pas à la raison pure dont l'objet est le présent, l'immuable et l'éternel, elle n'appartient pas non plus, et diffère en cela de la sensation externe, au composé de l'âme et du corps, au κοινόν, à l'ἀμφότερον. C'est un acte ou un état de l'âme, πάθημα τῆς ψυχῆς[1], qui s'étend à la fois sur le monde sensible et sur le monde intelligible, et de là vient que si elle n'appartient qu'aux êtres qui ont la faculté de penser, elle n'appartient pas aux êtres qui ne possèdent pas la sensation : son objet porte sur les représentations fournies par la perception sensible, les maintient et les reproduit.

Elle ne pourrait donc accomplir son acte, si l'âme n'avait pas à sa disposition un appareil d'organes[2]. Mais les puissances qui mettent en jeu ce système sont les puissances de l'âme; c'est l'âme qui possède les facultés mêmes dont dépendent les actes liés pour leur exercice aux organes : aussi le corps est-il souvent un obstacle au bon exercice de la mémoire[3]. L'oubli vient de ce fait que d'autres phénomènes d'origine et de nature sensible s'ingèrent dans l'activité spéciale de la mémoire et la troublent[4], et pour se retrouver il faut qu'elle s'en délivre et s'en purifie pour ainsi dire. Par sa mobilité et le changement auxquels il est soumis et qu'il communique, le corps est cause de l'oubli plutôt que de la mémoire. C'est pour l'âme le fleuve du Léthé, le torrent de l'oubli. Mais quelle que soit l'influence du tempérament sur la mémoire, cette faculté appartient à l'âme, et on peut en fournir des preuves certaines. En effet :

1. Nous nous souvenons des connaissances que nous avons

[1] *Enn.*, IV, 3, 26. Il est singulier de voir Plotin appeler πάθημα, un phénomène psychique dont nul, plus que lui, n'a relevé le caractère d'activité. La mémoire est une fonction de l'âme, et l'âme est éminemment force, activité, pouvoir, τὸ δυνηθῆναι καὶ... ἐργάσασθαι. IV, 6, 2.

[2] *Enn.*, IV, 3, 26. ἐνεργείας μέν τινας ἴσχει ὧν ἔργων δεῖται ἡ ἐπιτέλεσις ὀργάνων, τῶν δὲ τὰς δυνάμεις ἥκει φέρουσα.

[3] *Id.*, IV, 3, 26. τὸ δὲ τῆς μνήμης καὶ τὸ σῶμα ἐμπόδιον ἔχει.

[4] *Id.*, IV, 3, 26. προστιθεμένων τινῶν, ληθή.

acquises par l'étude, et ce souvenir ne peut évidemment appartenir qu'à l'âme.

2. L'âme a le souvenir de ses propres mouvements, par exemple des désirs qui n'ont pas été satisfaits. Le corps n'a évidemment rien à faire avec des mouvements qui ne l'ont pas touché, encore même qu'ils auraient eu pour but de le toucher lui-même.

3. L'âme a le souvenir de pensées pures, du moins de pensées qui ne sont pas des images, quoiqu'elles soient peut être nécessairement pour la plupart accompagnées d'images. Comment le corps aurait-il contribué à donner à l'âme le souvenir de choses à la connaissance desquelles, il est, par essence, étranger. Il n'a pas pu les connaître : comment pourrait-il s'en souvenir[1] ?

La mémoire est l'acte par lequel l'âme ayant déjà perçu par la sensation interne la forme de l'impression physique produite dans le corps, la conserve ou la laisse perdre[2]. Quand l'âme a porté toute la force de son attention sur l'un des objets quelconques qui apparaissent en elle, elle se trouve vis à vis de lui, pendant assez longtemps, comme s'il était présent, et plus son attention a été énergique, plus cette disposition se prolonge. C'est pour cela que la mémoire est plus vive dans l'enfance, parce que l'attention n'est pas détruite par la présence d'autres objets[3].

On peut se poser plusieurs questions intéressantes au sujet de la mémoire : n'appartient-elle à l'âme que pendant le

[1] *Enn.*, IV, 3, 26. πῶς μετὰ σώματος μνημονεύσει ὃ μὴ πέφυκε γιγνώσκειν ὅλως τὸ σῶμα.

[2] *Enn.*, IV, 3, 26. τὸν τύπον καὶ ἢ φυλαξάσης ἢ ἀπολαβούσης. Malgré cette définition, nous verrons que l'âme se souvient des choses intelligibles comme des choses sensibles, et qu'il y a deux espèces d'imagination, comme deux espèces de mémoire. IV, 3, 30. δύο τὰ φανταστικά.

[3] *Enn.*, IV, 6, 3. ὅταν τοίνυν ῥωσθῇ πρὸς ὁτιοῦν τῶν φανέντων, ὥσπερ πρὸς τὸ παρὸν διακεῖται. La mémoire exige donc : 1. Une attention forte; 2. Une image, φανέντων. La mémoire est liée à l'imagination; elle est moins une faculté propre qu'un acte de l'imagination. IV, 3, 31. τοῦ φανταστικοῦ η μνημή.

temps de sa vie terrestre où elle est liée à un corps? ou l'âme conserve-t-elle dans la vie d'au-delà le souvenir des émotions et affections qu'elle a éprouvées, des sensations, et des pensées qu'elle a eues dans son existence ici-bas? N'a-t-elle le souvenir que de quelques-unes de ces affections et pensées, ou les garde-t-elle toutes? Cette mémoire ou totale ou partielle dure-t-elle toujours ou n'a-t-elle qu'une durée limitée? Toutes les âmes ont-elles cette mémoire ou seulement quelques-unes, que cette faculté soit d'ailleurs pour elles ou une faveur ou un châtiment? Mais avant d'aborder ces questions il convient de rechercher plus exactement en quelle espèce d'êtres se trouve la mémoire, c'est-à-dire quel est le caractère de l'être apte par sa nature à se souvenir[1].

La mémoire est toujours la mémoire de quelque chose d'acquis, que l'âme ne possédait pas antérieurement, que ce soit d'ailleurs une connaissance, μαθήματος, ou un état émotionnel, παθήματος. Par suite Dieu et même la raison pure ne sauraient avoir de souvenirs. Il ne leur arrive jamais rien de nouveau; ils ont toujours possédé ce qu'ils possèdent; le temps n'a pas prise sur eux; ils sont toujours dans le même état et étrangers au changement. Tout état qui exclut la succession soit dans la manière d'être soit dans les pensées ne permet pas l'exercice de la mémoire, qui suppose des choses passées, des pensées successives dont l'une est actuellement présente à l'âme, dont l'autre l'a été antérieurement[2]. Il est donc certain que le sujet qui se souvient doit être susceptible de changement, puisque sans cela il ne saurait trouver en lui des changements qu'il n'aurait pas connus. Mais on peut se demander si les êtres immuables ne peuvent pas connaître et se rappeler les changements qui s'opèrent dans les autres choses, par exemple, les mouvements et les révolutions qui se succèdent et varient dans le Cosmos? Il faut répondre néga-

[1] *Enn.*, IV, 3, 25.
[2] *Id.*, IV, 3, 25. ἄλλης δὲ μνημονεύῃ ἣν εἶχε πρότερον.

tivement; car s'ils pensent l'un de ces phénomènes avant l'autre, il s'établira en eux une succession : ce qui est contre l'hypothèse de leur immuabilité. Ils les pensent et ne s'en souviennent pas.

La pensée, et même la pensée de soi-même, la conscience de soi et de ses pensées est autre chose que la mémoire; car la conscience ne pense que les choses qu'elle possède en elle-même. Le sujet, dans le phénomène de conscience, n'agit pas pas pour retenir l'objet, pour empêcher qu'il ne s'échappe; car cet objet, c'est lui-même, et si l'on confondait la conscience avec la mémoire, on semblerait dire que le sujet pensant craint que son essence, qui consiste en ses pensées, ne s'échappe et ne se dérobe à lui-même[1]. Du moins il faudrait distinguer deux mémoires : l'une qui a pour objet les choses qui changent et qui passent; l'autre, les choses que l'âme possède par nature et qui lui sont innées, ὧν ἔχει συμφύτων, mais qu'elle ne possède pas toujours en acte[2], surtout quand elle vient d'arriver ici bas. L'opération par laquelle l'âme met en acte les notions qu'elle ne possédait qu'en puissance est moins la mémoire que ce que les anciens appelaient la réminiscence, ἀνάμνησις, qui n'enveloppe pas la notion du temps[3].

L'âme séparée du corps conserve-t-elle la mémoire et la réminiscence, ou bien ces facultés sont-elles les propriétés de l'âme sensitive ou de l'être vivant, du composé? Mais d'où cette âme, d'où cet être vivant auraient-ils acquis cette puissance? La mémoire n'appartient-elle donc qu'à l'âme raisonnable? Mais cette âme a des parties ou des puissances diverses : à laquelle appartient donc la mémoire[4]? Car l'âme inférieure elle-même a une fonction de connaissance et produit une sorte de pensée, νόησίς τις. Disons donc que la mé-

[1] *Enn.*, IV, 3, 25. τὴν οὐσίαν ἂν αὐτοῦ φοβοῖτο μὴ ἀπέλθῃ ἀπ'αὐτοῦ.
[2] *Id.*, IV, 3, 25. ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν.
[3] *Enn.*, IV. 3, 25. χρόνος οὐ πρόσεστιν.
[4] *Enn.*, IV, 3, 25. τίς δύναμις ἢ τί μέρος.

moire appartient à la fois à l'âme divine qui constitue notre moi, καθ'ἣν ἡμεῖς, et à l'âme irraisonnable, image et produit de la première et plongée dans l'obscurité de la vie sensible[1]. Chacune a sa mémoire ; il y a des souvenirs communs aux deux, et des souvenirs propres à chacune[2]. Quand la vie réunit et unit ces deux âmes, les souvenirs se lient et se fondent tous ensemble ; lorsque la mort les sépare, et s'il est vrai que toutes deux subsistent et demeurent, chacune se rappelle de préférence ce qui lui appartient, τὰ ἑαυτῆς, et ne garde qu'un souvenir effacé et fugitif de ce qui appartient à l'autre. C'est ainsi que l'image, εἴδωλον, d'Hercule, qui lui-même est au Ciel, est plongée dans les ténèbres de l'Hadès et ne se souvient que des actes de sa vie terrestre. Si on admet que les deux âmes restent unies après la mort, parce que l'inférieure est comme portée par l'autre, cette union, tout en laissant subsister les deux formes de la mémoire, ne leur permettra de se rappeler que les faits qui se rapportent à leur activité commune, à la vie terrestre, et tout au plus de vagues notions de la justice[3]. L'une qui a tout vu ne garde cependant que certains souvenirs et laisse tomber dans l'oubli le plus profond la plupart des choses qui regardent l'autre[4]. Toutes deux conservent la mémoire des amis, des parents, de l'époux, de la patrie et de tout ce dont un honnête homme peut décemment se souvenir. Mais dans l'âme irraisonnable ces souvenirs sont accompagnés d'émotions, d'affections passives, qu'ils perdent dans l'âme supérieure, qui, cependant, par suite de son commerce avec l'autre, éprouve bien aussi quelques émotions, si elles sont nobles[5]. L'âme inférieure de son côté, dans laquelle existe dès le principe la

[1] *Enn.*, IV, 3, 27.
[2] *Id.*, IV, 3, 27. τὰς μὲν ἰδίας, τὰς δὲ κοινάς.
[3] *Id.*, IV, 3, 27. ἤ εἴτι δικαιοσύνης ἐχόμενον.
[4] *Enn.*, IV, 3, 31.
[5] *Id.*, IV, 3, 32. τὰ ἀστεῖα τῶν παθῶν τῇ σπουδαίᾳ, καθ'ὅσον τῇ ἑτέρᾳ τι ἐκοινώνησε, contradiction au moins apparente avec la théorie de *l'Apathie des incorporels* et de l'âme en particulier.

passivité, mais qui, par ses rapports de vie commune avec l'autre a pu s'élever et s'anoblir, peut aussi chercher à se rappeler les actes de celle-ci. Mais le fait dominant, c'est que l'âme supérieure cherche à oublier les choses d'ici-bas, à moins que sa vie n'y ait été si parfaite que ces souvenirs ne lui offrent rien que de pur. Même en ce monde, on peut dire que l'âme pure est oublieuse [1], oublieuse des passions, des préoccupations, des affections étrangères à sa vraie nature, parce qu'elle veut vivre tout entière dans l'intelligible, comme Hercule dans le Ciel, et, s'il se peut, dans une région plus haute encore et plus sainte.

Mais si l'âme supérieure parvient à se séparer complètement de son image, à vivre entièrement de sa vie propre et pure de tout commerce avec l'autre, quels peuvent être alors ses souvenirs [2] ? Au commencement de cette existence d'au-delà, comme elle a été attirée dans le corps et a vécu d'une vie commune avec lui et avec l'âme inférieure, elle se souviendra de tout ce que l'homme a fait ou éprouvé ici-bas. Mais après un certain laps de temps écoulé, d'autres souvenirs lui reviennent, les souvenirs des existences antérieures à la dernière, dont elle laisse tomber dans l'oubli quelques-uns qu'elle prend en dégoût ; puis, lorsqu'elle en est tout à fait purifiée, elle retrouve les choses qu'elle ne possédait pas ici-bas [3].

Si maintenant elle rentre dans un autre corps humain, ses souvenirs auront pour objet l'existence la plus récente d'où elle est sortie [4], et beaucoup de faits des existences antérieu-

[1] *Enn.*, IV, 3, 32. ἐπιλήσμονα ἄν τις λέγων την ἀγαθὴν ὀρθῶς.

[2] *Enn.*, IV, 3, 27. ἡ ἑτέρα ψυχὴ ἀπαλλαγεῖσα μόνη.

[3] Les idées dont la réminiscence lui donne sur la terre une vision incertaine et voilée et non une possession pleine et sûre.

[4] *Enn.*, IV, 3, 27. τὰ τοῦ ἔξω βίου. M. Bouillet traduit : « De la vie qui lui est devenue étrangère ». Il ne semble pas que ce soit le sens du passage qui, interprété ainsi, impliquerait la destruction complète de la conscience individuelle et de l'identité personnelle, par l'incorporation nouvelle ; or, l'ensemble du texte en laisse subsister quelque chose.

res, mais dont beaucoup aussi, par leur caractère accidentel et adventice, seront pour toujours mis en oubli.

Mais tout cela ne donne pas une solution suffisamment précise à la question principale, à savoir quels peuvent être les souvenirs de l'âme rendue à sa pureté première, μόνη γενομένη. Pour la résoudre, il faut au préalable déterminer à quelle faculté se rapporte et par quelle faculté s'opère le fait psychologique du souvenir [1]. Nous avons des perceptions et des connaissances sensibles, des désirs et des affections, et nous en avons les souvenirs : est-ce donc par la partie de l'âme qu'on appelle sensorielle, τὸ αἰσθητικόν, que nous gardons la mémoire des phénomènes de connaissance sensible, par la partie concupiscible, τὸ ἐπιθυμητικόν, que nous nous souvenons de nos désirs, par la partie affective et passionnelle, τὸ θυμοειδές, que nous nous souvenons des phénomènes qu'elle a produits ? On serait assez disposé à le croire. Chaque faculté se souviendrait des actes qui lui sont propres, et il semble impossible d'admettre qu'une partie de l'âme jouisse de son objet et que ce soit une autre qui se souvienne et de la jouissance et de l'objet qui l'a causée. Par exemple la puissance concupiscible, après avoir joui d'un objet, est touchée de la même manière une seconde fois, si elle le rencontre de nouveau : n'est-ce pas là un phénomène de mémoire ? Car un autre objet ne lui causera pas cette émotion, tandis que le même objet lui cause cette même impression et non pas une autre. Ce principe nous entraînerait loin : il faudrait, pour être conséquent, attribuer à l'ἐπιθυμητικὸν comme au θυμικόν, la connaissance de ses objets et réciproquement, à la faculté de perception sensible, τὸ αἰσθητικόν, attribuer la faculté de désirer et d'être émue. On donnerait alors à chaque acte psychique le nom de la puissance qui serait trouvée dominante dans sa production. Mais même en admettant cette théorie qui maintient encore en apparence la distinction des opérations psy-

[1] *Id.*, IV, 3, 27. τίνι δυνάμει ψυχῆς τὸ μνημονεύειν. Conf. p. 180, n. 2.

chiques, c'est la vue et non le désir qui voit l'objet visible ; cette perception, par une transmission insensible, se communique au désir ou plutôt l'éveille : ce qui ne veut pas dire qu'il sache quelle est cette perception ; car le désir en soi ne connaît pas la nature de l'objet, ne porte pas un jugement sur lui, n'en a pas conscience [1] ; mais, sans en prendre conscience, ἀπαρακολουθήτως, après avoir éprouvé l'affection qui lui est propre [2], il est naturel que le désir garde une trace de ce qui s'est passé, ἴχνος τοῦ γενομένου.

Cette trace peut constituer une affection, une disposition, une inclination plus forte [3], mais qui conserve sa nature affective et n'est pas un souvenir. L'acte de la mémoire est un acte de connaissance, et la preuve c'est que souvent la partie concupiscible a pu jouir de son objet sans que l'âme l'ait connu et par suite en garde la mémoire : ce qui serait impossible si la même faculté jouissait de son objet et en gardait le souvenir. Il y a donc là, réellement distinctes, deux facultés, l'une qui a joui de son objet, l'autre qui a vu cette jouissance et en a gardé le souvenir [4]. On ne peut donc attribuer à chaque faculté, outre sa fonction propre, la mémoire de ses opérations et des objets de son activité passée. Mais si ce n'est à toutes, n'y en a-t il pas une à laquelle on pourrait attribuer cette double activité, et n'est-il pas possible que l'αἰσθητικόν possède en même temps la mémoire, et que par conséquent l'âme irraisonnable, à laquelle il appartient, la

[1] *Enn.*, IV, 3, 28. οὐχ ὥστε εἰπεῖν τὴν αἴσθησιν οἷα.

[2] *Id.*, id. Ficin traduit : « Non ita quidem ut hæc dicat qualis omnino sit sensus, sed absque animadversione patiatur ». Taylor : « But so as to suffer without perceiving what it is ». Il en est de même de la colère. La vue nous fait voir l'acte injuste, et c'est la colère qui s'en irrite.

[3] *Enn.*, id. Ficin : « Ex frequenti incitamento acquirit inclinationem, propensionem quæ tamen non est memoria ». C'est le commencement de l'habitude, l'habitude naissante.

[4] *Enn.*, id., IV, 3, 28. ἄλλο δὲ τὸ ἑωρακὸς τὴν ἀπόλαυσιν (la conscience), καὶ παρ'αὑτῷ ἔχον τὴν μνήμην τοῦ γεγενημένου (la mémoire). On pourrait donc dire qu'il y a trois choses, en y comprenant l'acte de la faculté propre.

possède comme l'âme pensante[1] ? Dans cette hypothèse, puisque la mémoire a pour condition la sensation, l'αἰσθητικόν sera double ; il y aura sensation non seulement des objets sensibles, mais encore des propositions scientifiques et des connaissances propres à la raison discursive[2]. L'âme pensante, contre sa définition, aura une puissance de sensation. Si ce n'est pas à la puissance sensitive qu'il faut rattacher la mémoire, mais à une autre puissance de l'âme, quelle qu'elle soit, c'est la mémoire qui sera double[3] ; enfin si ce n'est pas la puissance sensitive qui, avec ses objets propres, perçoit les propositions scientifiques et les pensées discursives, il faudra pour chacune de ces catégories d'objets une faculté spéciale différente[4]. Mais d'abord si nous posons une faculté de perception, ἀντιληπτικόν[5], commune aux deux âmes, donnerons-nous à cette faculté la double mémoire et des choses sensibles et des choses intelligibles ? C'est une solution de la question. Si on divise cette faculté suivant la dualité des âmes, nous aurons encore deux espèces de mémoires ; mais si, cette faculté étant divisée en deux parties, nous attribuons la mémoire à chaque partie dans l'une et l'autre âme, nous aurons quatre espèces de mémoires, et Plotin, sans le dire, a l'air de penser que c'est beaucoup.

Nous avons déjà écarté l'hypothèse que chaque faculté ait

[1] Ces analyses psychologiques sont longues, minutieuses, prolixes ; elle n'aboutissent pas toujours à une conclusion nette et précise, mais qui peut en nier la finesse, la délicatesse, l'originalité, la profondeur, et le plus souvent la vérité ? Zeller, qui les résume en quelques lignes (t. V, p. 523), ne peut s'empêcher d'en faire la remarque dans une note brève jetée au bas d'une page : « Eine Untersuchung welche, wie Plotin's psychologische Eroerterungen überhaupt, im einzelnen manche treffende Warhnehnung liefert. »

[2] *Enn.*. IV, 3, 29. ἔτι τε εἰ τὸ αἰσθητικὸν καὶ τῶν μαθημάτων ἔσται καὶ τῶν διανοημάτων ἔσται τὸ αἰσθητικόν.

[3] *Id.*, IV, 3, 29. διττὸν τὸ μνημονεῦον ἔσται.

[4] *Id.*, id. ἢ ἄλλο γε δεῖ ἑκατέρων. Le texte est obscur et le sens douteux. Plotin veut-il dire : Une autre faculté pour ce double objet, ou une faculté différente pour chacun d'eux ?

[5] Terme très général qui peut s'appliquer à toute faculté qui saisit une forme, soit sensible soit intelligible.

la mémoire des objets de ses opérations propres, parce que l'expérience nous montre que la raison la plus ferme et la perception la plus fine ne sont pas toujours unies avec la meilleure mémoire, et que des gens doués d'une excellente mémoire raisonnent souvent mal et ont des sensations peu délicates ; nous venons d'écarter une seconde explication, à savoir que la mémoire soit une puissance de l'âme sensitive. A moins donc qu'elle ne constitue une faculté spéciale et distincte, question que Plotin ne pose même pas, il reste qu'elle soit la fonction d'une autre faculté qui se souviendra des choses précédemment perçues par la sensation ; car la sensation est toujours une condition de la mémoire, puisque la mémoire est toujours la mémoire des choses susceptibles de fournir la matière et la forme de représentations sensibles[1]. Mais cette faculté, quelle qu'elle soit, devra-t-elle sentir ce qu'elle doit se rappeler ? Il n'est pas nécessaire : on peut se représenter le phénomène psychologique comme il suit. Dans la faculté qui se souvient, nous admettons qu'il se produise, qu'il apparaisse un objet senti, αἴσθημα, et que cet objet senti soit une représentation, φάντασμα, une image, εἴδωλον. Or qu'est-ce qui possède la puissance de percevoir des choses qu'elle n'a pas et n'a pas reçues, la puissance de créer des images ? C'est l'imagination, τὸ φανταστικόν, la puissance de représenter un objet absent, τοῦ ἄποντος ἤδη ἡ φαντασία. C'est donc à l'imagination que nous rapporterons la mémoire ; car c'est à elle qu'aboutit, en elle que s'achève et se termine la sensation perceptive ; c'est à elle qu'apparaît la vision, τὸ ὅραμα, quand la sensation a cessé, quand l'objet s'est dérobé aux sens[2]. Si cette représentation, φαντασία, disparaît vite, nous avons la mémoire courte ; si elle demeure longtemps, nous l'avons puissante et fidèle. La différence des degrés de puissance de la mémoire dépend donc soit de la puissance

[1] *Enn.*., IV, 3, 29. ἡ μνήμη... τῶν τοιούτων (φανταστικῶν).

[2] *Id.*, IV, 3, 29. τοῦτο γάρ ἐστιν εἰς ὃ λήγει ἡ αἴσθησις καὶ μηκέτι οὔσης τούτῳ πάρεστι τὸ ὅραμα.

diverse et inégale de l'imagination et de la sensation, soit de la diversité des tempéraments[1]. Bien que rattachée à l'imagination, la mémoire ne consiste pas à conserver des images, pas plus que nos souvenirs ne sont ni des notions ni des sensations conservées dans l'âme par la persistance des empreintes faites sur elle ; puisque, comme nous l'avons vu, nos sensations elles-mêmes ne sont pas des images imprimées, des empreintes. La mémoire n'est pas un pur phénomène passif de conservation ; car l'exercice la fortifie et jamais un exercice, quel qu'il soit, ne saurait rendre passive la faculté mise en jeu. Si la conservation des images constituait la mémoire, leur trop grand nombre ne l'affaiblirait pas, comme il arrive ; nous n'aurions pas besoin de faire un effort pour nous souvenir[2], et après avoir perdu une fois la mémoire de certaines choses, nous ne pourrions plus jamais nous les rappeler. Il est certain que nous ne nous souvenons guère d'une chose que nous n'avons vue ou entendne qu'une fois ou deux ; au contraire celles que nous avons vues ou entendues très fréquemment nous laissent un durable souvenir, quand bien même on les aurait d'abord mal vues ou mal entendues. Pourquoi ? Ce n'est pas parce que l'image ne s'est conservée que partiellement ; car alors on se rappellerait ces parties. Au contraire nous pouvons observer qu'après une dernière sensation, ou un dernier effort de réflexion le souvenir se réveille tout entier et tout d'un coup. Cet effort ne fait donc que réveiller dans l'âme la faculté et lui donner une nouvelle énergie[3]. La mémoire ne nous rend pas d'ailleurs seulement les choses auxquelles nous avons réfléchi : elle nous suggère une foule d'autres souvenirs par l'habitude qu'elle a de se servir de certains indices, dont il suffit de retrouver un seul

[1] *Enn.*, IV, 3, 29. σωματικαῖς κράσεσιν. Conf. I, 1, 2 ; I, 1, 7 ; I, 8, 15 ; I, 1, 9.

[2] *Id.*, IV, 6, 3. οὐδὲν ἔδει σκοπεῖν ἵνα ἀναμνησθῶμεν.

[3] *Enn.*, IV, 6, 3. ταῦτα γὰρ μαρτυρεῖ πρόκλησιν τῆς δυνάμεως, καθ'ἣν μνημονεύομεν, τῆς ψυχῆς, ὡς ῥωσθείσης.

pour nous rappeler le tout. La conservation des images indiquerait plutôt une faiblesse qu'une force dans l'âme ; car pour recevoir de nombreuses images, il faudrait que l'âme se prêtât facilement et indifféremment à toute espèce de formes. Toute empreinte étant un πάθος, il s'en suivrait que la mémoire serait proportionnée à la passivité de l'âme : c'est le contraire que l'observation psychologique atteste, μαρτυρεῖ. La mémoire, comme la sensation, enveloppe la force, ἰσχύς. Puisque la sensation n'est pas l'impression d'une image, comment le souvenir serait-il la conservation d'images que l'âme n'a pas reçues. La mémoire est donc une puissance, δύναμις, une force même, ou sinon, une disposition de l'âme prête à agir, παρασκευή. Si nous ne nous rappelons pas tout de suite, au moment où nous le voudrions, les choses passées, c'est que, comme pour toutes les autres facultés, nous avons besoin de nous rendre maîtres de notre mémoire ; il faut la préparer, l'exercer à faire sa fonction ; car tantôt nos facultés agissent sur le champ ; tantôt il faut recueillir et pour ainsi dire ramasser leurs forces avant de les employer utilement. La mémoire est la faculté qu'a l'âme de faire un rappel des choses qui ne lui sont plus présentes et de se les rendre de nouveau présentes[1].

Nous avons parlé jusqu'ici de la mémoire des choses susceptibles d'être représentées dans l'imagination. L'imagination est la faculté qui se développe de la sensation, en est pour ainsi dire le point culminant, la limite où elle s'achève et s'évanouit. Sera-ce donc encore l'imagination qui se souviendra de nos pensées discursives, de nos raisonnements, διανοήσεως ? Il faudra donc admettre que ces pensées sont accompagnées d'une représentation[2]. S'il en est ainsi, si cette

[1] *Enn.*, IV, 6, 3. Porph., 'Αφορμαί, 16. « La mémoire est la faculté de reproduire les conceptions qui ont occupé notre âme ». οὐκ ἔστι φαντασιῶν σωτηρία, ἀλλὰ τῶν μελετηθέντων προβάλλεσθαι ἐκ νέας προβλήματα. Stob., *Floril.*, XXV. « La mémoire consiste dans le rappel, ταύτην ψυχῆς δύναμιν ἣ τῇ συναναφορᾷ καλεῖται μνήμη. Quand l'imagination est devenue l'habitude, κατοχὴ, de l'image, elle s'appelle mémoire ».

[2] *Enn.*, IV, 3, 20. εἰ μὲν πάσῃ νοήσει παρακολουθεῖ ἡ φαντασία.

représentation, qui est pour ainsi dire l'image de la pensée, εἰκόνος οὔσης τοῦ διανοήματος, demeure, il y aura dans l'imagination souvenir de la pensée.

Il faudra donc que la pensée soit reçue dans l'imagination : comment concevoir cela ? Si ce n'est la pensée elle même, ne peut-on concevoir que le λόγος, qui accompagne toujours la pensée, puisse être reçu dans l'imagination, et que par son intermédiaire la pensée elle-même y entre ? Qu'est-ce que ce λόγος ? La pensée est non pas seulement le rapport, mais l'unité des termes qui la composent, et comme telle elle est indivisible, immatérielle, irreprésentable par conséquent : elle reste dans cet état latent, pour ainsi dire cachée à elle-même, au fond de l'âme, tant qu'elle ne sort pas d'elle-même, tant qu'elle ne procède pas au dehors[1]. Mais poussée par la force universelle qui agite tout ce qui vit[2], elle tend à s'exprimer, à se formuler, à se projeter au dehors par le langage intérieur, qui déjà analyse la pensée en ses articulations, c'est-à-dire en ses termes quoiqu'encore intelligibles ; c'est dans le λόγος, le jugement, la proposition interne, qu'elle se déploie, se développe, et que, devenue multiple[3], elle passe de l'état purement intelligible à l'état de représentation[4]. C'est ainsi que le λόγος fait entrer la pensée même dans l'imagination, la montre là comme dans un miroir, où elle se réflète en forme apparente et est transformée en image[5]. C'est ainsi que celui qui veut démontrer une proposition géométrique universelle, trace une figure, un schème particulier destiné à la représenter. Le λόγος est ainsi le schème à moitié sensible d'une pensée tout à fait intelligible[6]. Maintenant ce qu'on

[1] *Enn.*, IV, 3, 30. ἴσως δ'ἂν εἴη τοῦ λόγου τοῦ τῷ νοήματι παρακολουθοῦντος ἡ παραδοχὴ εἰς τὸ φανταστικὸν... οὔπω οἷον προεληλυθὸς εἰς τὸ ἔξω... ἔνδον ὂν λανθάνει.

[2] *Enn.*, IV, 8, 6. ἑκάστῃ φύσει τοῦτο ἔνεστι τὸ μετ'αὐτὴν ποιεῖν καὶ ἐξελίττεσθαι οἷον σπέρματος, ἔκ τινος ἀμεροῦς ἀρχῆς εἰς τέλος τὸ αἰσθητὸν ἰούσης.

[3] *Id.*, VI, 9, 4. πολλὰ δὲ λόγος.

[4] *Id.*, IV, 3, 30. ἀναπτύξας... ἐξελίττει.

[5] *Id.*, IV 3, 30. ἀπάγων ἐκ τοῦ νοήματος εἰς τὸ φανταστικόν.

[6] *Id.*, I, 4, 10.

appelle persistance et souvenir, ἡ μονὴ καὶ ἡ μνήμη, n'est que la compréhension de cette pensée transformée en image[1]. C'est pourquoi l'âme étant constamment en mouvement pour penser, lorsque ce mouvement arrive à l'imagination, nous en avons la compréhension, c'est-à-dire la mémoire ou la conscience[2]. Car autre chose est la pensée, autre chose la conscience de la pensée, ἀντίληψις. Nous pensons toujours; mais nous n'en avons pas toujours conscience, et cela, parce que le sujet réceptif, l'imagination reçoit non-seulement les pensées, mais les sensations et les unes par les autres. L'imagination les mettant en contact par l'intermédiaire du λόγος fait des pensées des sensations claires, et des sensations des pensées obscures[3]. Sans doute la pensée n'est pas une image, mais elle ne se produit pas sans image[4].

La mémoire n'est pas une faculté supérieure et excellente de l'âme, lors même qu'elle a pour objet des choses excellentes; car elle ne consiste pas seulement dans une sorte de sentiment, de sensation qu'on se souvient, mais on tombe par elle dans un état psychique analogue aux impressions et intuitions antérieures, on rentre dans les affections et représentations passées : ce qui n'est pas un bien pour l'âme. L'âme en effet peut, sans avoir conscience qu'elle la possède, posséder une chose plus fortement que si elle avait conscience de la posséder[5]. Lorsqu'elle a conscience, elle est autre qu'elle-même; l'opposition se manifeste entre le sujet et l'objet, et cette dualité de la conscience qui se dédouble dans l'être, introduit dans l'âme la différence, la multiplicité, caractères de la faiblesse dans l'être dont la force et la per-

[1] *Enn.*, IV, 3, 30. ἡ ἀντίληψις αὐτοῦ οὕτω καὶ ἡ μονὴ καὶ μνήμη.

[2] *Enn.*, IV, 3, 30. διὸ κα. ἀεὶ κινουμένης πρὸς νόησιν τῆς ψυχῆς, ὅταν ἐν τούτῳ (τὸ φανταστικόν) γίνηται, ἡμῖν ἡ ἀντίληψις.

[3] *Enn.*, IV, 4, 30. καὶ αἰσθήσεις κατὰ θάτερα. *Id.*, VI, 7, 7. ὥστε εἶναι τὰς αἰσθήσεις ταύτας ἀμυδρὰς νοήσεις, τὰς δὲ ἐκεῖ νοήσεις ἐναργεῖς αἰσθήσεις.

[4] *Id.*, I, 4, 10. μετὰ φαντασίας τὴν νόησιν γίγνεσθαι, οὐκ οὔσης τῆς νοήσεως φαντασίας.

[5] On pourrait dire alors qu'elle est plutôt possédée par son objet qu'elle ne le possède.

fection sont dans l'unité. Au contraire lorsqu'elle possède sans avoir la conscience de ce qu'elle possède, elle est ce qu'elle possède, son unité n'est pas divisée. La conscience est inférieure à la possession, à plus forte raison la mémoire. Mais cependant là même, il y a aussi une cause de faiblesse quand l'âme se porte vers les choses sensibles et par ce penchant inconscient devenue tout à fait leur proie s'identifie à elles. C'est même la cause de sa chute[1]. En entrant dans la vie réelle l'âme emporte des souvenirs du monde intelligible où elle vivait : elle y possédait donc déjà la mémoire. Mais l'acte des intelligibles obscurcissait cette mémoire, parce que ces purs intelligibles n'y sont pas images[2] et que l'image est une condition de la mémoire.

Ce n'est pas la mémoire qui amène à l'acte les intelligibles en puissance dans l'âme. S'il était vrai que nous ne les avons pas vus eux-mêmes, αὐτά, et que nous n'en avons vu que les images, sans doute ce serait la mémoire qui nous les rappellerait; mais comme nous avons eu d'eux une intuition immédiate, une vue directe, la puissance qui met en acte ces intelligibles, devenus en puissance dans l'âme par l'incorporation, est celle-là même par laquelle nous les avons vus antérieurement : et ce n'est pas la mémoire[3].

La mémoire n'est pas à proprement parler une faculté spéciale; quand il s'agit de choses sensibles elle se confond avec l'imagination; quand il s'agit de choses intelligibles elle se confond avec la conscience, qui, elle-même a pour condition l'imagination et le λόγος, dont la nature et le rôle dans le fonctionnement psychologique, dans le mécanisme de la connaissance ne sont pas nettement déterminés et définis.

En tout cas des deux côtés nous sommes amenés à l'imagination.

[1] *Enn.*, IV, 4, 4. ἀλλὰ καὶ ὅταν διακέηται κατὰ τὰ πρόσθεν παθήματα ἢ θεάματα... ὃ δὴ πάθημα μᾶλλον πεσεῖν ποιεῖ τὴν ψυχήν.
[2] *Id.*, id. οὐ γὰρ ὡς κείμενοι ἦσαν τύποι.
[3] *Id.*, IV, 4, 5.

CHAPITRE QUATRIÈME

L'IMAGINATION.

Notre âme est une seule nature en plusieurs puissances; une de ces puissances reste toujours attachée aux choses intelligibles : c'est la raison pure; d'autres s'attachent aux choses sensibles : c'est celles dont nous venons d'analyser les fonctions ; une troisième se tient dans la région intermédiaire, c'est celle dont nous allons nous occuper, et qui comprend l'imagination, l'opinion, et la raison discursive à laquelle l'imagination et la sensation fournissent ses matériaux[1].

La sensation en tant qu'acte de connaissance est l'opération par laquelle l'âme saisit les formes des objets sensibles, εἴδη, formes que Plotin désigne par les termes assez étranges de corps impassibles, ἐξ ἀπαθοῦς σώματος[2], incorporels par conséquent. A la limite supérieure de cette puissance, lorsqu'apparaît dans l'âme, au lieu de cette forme, une sorte de forme sensible, αἴσθημα, qui représente l'objet, soit en présence soit en l'absence de cet objet même, φάντασμα, et en est l'image, εἴδωλον, la vision, θέαμα, ὅραμα, la ressemblance sans réalité objective, nous sortons de la sphère de la perception sensible, et nous entrons dans le domaine des facultés propres de l'âme, ἴδια τῆς ψυχῆς. Quand la transformation de la forme de l'objet extérieur en représentation purement mentale a lieu

[1] *Enn.*, II, 9. 2.
[2] *Id.*, I, 1, 2.

en présence de l'objet, la faculté prend le nom d'imagination, τὸ φανταστικόν, et celui de mémoire quand l'objet a disparu de la portée du sens qui l'avait perçu. Ce ne sont pas seulement les formes abstraites des objets visibles que l'imagination en les recevant de la sensation transforme en images, c'est-à-dire en formes visibles aux yeux intérieurs de l'âme : ce sont aussi nos pensées, comme nous l'avons vu ; car l'image est déjà une pensée[1], et il y a des images non-seulement dans la raison discursive, mais jusque dans la raison pure[2] : nos connaissances pures prennent alors pour ainsi dire une forme sensible, οἷον αἰσθητῶς γιγνώσκομεν[3]. En effet la διάνοια élève d'une part le sensible au suprasensible, d'autre part transforme l'intelligible en sensible, parce qu'elle développe l'unité simple intelligible dans tout le tissu des causes qui ont déterminé la chose à être telle ou telle[4]. Par là elle fait entrer la pensée indivisible, νόημα, dans la région de l'imaginable, φανταστικόν, et la montre dans les formes de l'imagination comme dans un miroir[5]. Par exemple la sensation a donné la vue d'un homme ; elle en communique le type, τὸν τύπον, la forme générale à la raison discursive. Celle-ci peut se borner à prendre connaissance de cette forme et s'en tenir là, sans aller plus loin ; mais elle peut aussi se demander si elle n'a pas déjà rencontré cet homme, le reconnaître et dire : c'est Socrate. Si la raison déploie, déroule, pour ainsi dire, ἐξέλιττοι, la forme que lui a communiquée l'imagination, alors ce qu'elle fait est une opération d'analyse, de division. Le raisonnement divise ce que lui présente en bloc l'imagination[6].

[1] *Enn.*, I, 1, 9. ἡ τῶν ψευδῶν λεγομένη διάνοια, φαντασία οὖσα.
[2] *Enn.*, I, 4, 4. 4. τὰ τῆς διανοίας καὶ τοῦ νοῦ εἰκονίσματα.
[3] *Enn.*, I, 4, 4. Conf. Simplicius (*de An.*, 60, a. o). καὶ γὰρ εἰ τὰς λογικὰς ἡμῶν, ὡς Ἰάμβλιχος βούλεται, ἀποτυποῦται (ἡ φαντασία) ἐνεργείας πάσας.
[4] *Id.*, V, 8. 6.
[5] *Id.*, IV, 3, 30.
[6] *Enn.*, V, 3, 3. εἰ δὴ καὶ ἐξελίττοι τὴν μορφὴν, μερίζει (ἡ διάνοια) ἃ ἡ φαντασία ἔδωκεν.

La place propre de l'imagination dans l'ordre des facultés est donc entre la sensation d'une part et la raison discursive de l'autre [1]. Si l'image qu'elle nous présente et pour ainsi dire construit est une pensée, comme cette pensée n'a pas d'objet réel, l'imagination se meut dans l'apparence, dans le mensonge [2]; elle nous fait voir des choses qui ne sont pas, qui n'ont de réalité ni extérieure ni intérieure, puisque ce qu'elle nous offre ne sont pas les pensées même, est une forme vide de contenu réel immédiat. Mais c'est là précisément une des causes de sa puissance magique, le caractère mystérieux de sa nature indéfinissable, insaisissable, entre les sens et la raison. Sa puissance est prodigieuse autant que prestigieuse : elle s'étend à tout le domaine de l'intelligence.

Imaginer n'est pas posséder, c'est voir et devenir ce qu'on voit [3]; c'est connaître, mais connaître un objet étranger et pour ainsi dire importé. L'imagination donne à l'âme la faculté de connaître l'impression qu'elle a éprouvée, et enveloppe ainsi la conscience. Les états propres de l'âme sont les seuls objets réels que saisit l'imagination : les autres sont fictifs, ψευδῆ, ou, comme on dit, imaginaires.

La représentation, φαντασία, est un coup, une blessure reçue par l'élément irrationnel de l'âme et qui lui est portée par les choses extérieures; l'imagination reçoit ce coup, parce que la partie de l'âme qui le lui communique n'est pas indivisible [4]. Il n'en faut pas conclure que l'imagination appartient tout entière au domaine de l'ἄλογον et à la partie divisible de l'âme. On peut dire seulement qu'elle a deux espèces ou si l'on veut deux degrés. L'imagination se produit dans l'âme : mais il y a une imagination supérieure, ἡ πρώτη, qu'on appelle opinion, δόξα, et une imagination inférieure issue, pro-

[1] *Enn.*, IV, 4, 3. μεθόριον οὖσα καὶ ἐν τοιούτῳ κειμένη ἐπ' ἄμφω φέρεται.
[2] V. p. 197, n. 1.
[3] *Enn.*, IV, 4, 3.
[4] *Enn.*, I, 8, 15. φαντασία δὲ πλήγη ἀλόγου ἔξωθεν... δέχεται δὲ τὴν πλήγην διὰ τοῦ οὐκ ἀμεροῦς.

cédant de la première, ἀπὸ ταύτης : ce n'est plus l'opinion proprement dite, ou du moins c'est une opinion obscure et trouble, une représentation que n'accompagne et ne fonde aucun jugement, ἀνεπίκριτος[1]. Le propre de cette sorte d'imagination est de ne pas attendre le jugement de la raison[2]. Les deux formes appartiennent également à l'âme et non au composé[3]; mais la seconde forme de l'imagination qu'on peut appeler sensible, αἰσθητική, produit des mouvements dans la partie de notre âme qu'on appelle émotionnelle, non parce qu'elle éprouve elle-même des émotions et agitations, mais parce qu'elle est la cause des émotions qui retentissent dans le corps[4]; elle est semblable quoique supérieure à cette activité qui est le caractère de la nature, φύσις, en ce que, comme la nature, elle produit sans conscience et même sans représentation[5]. Nous avons donc ici deux imaginations : l'imagination intellectuelle qui mène, autant que la raison, les penchants et les désirs, et les peut en quelque sorte juger[6], et l'imagination sensible, qui produit des mouvements dans le παθητικόν de l'âme et construit un monde d'images aveuglément et inconsciemment. C'est dans l'imagination intellectuelle qu'apparaissent les images de l'entendement discursif et même de la raison[7], et elle peut s'appeler représentative, εἰκονική φαντασία; c'est celle qui est propre à la raison discursive, parce que c'est en elle qu'a son principe le mouvement de division, d'analyse qui la caractérise; car si cet entendement restait dans l'unité, il demeurerait immobile comme la raison pure[8].

[1] *Enn.*. III, 6, 4.
[2] *Id.*, I, 1, 9. φαντασία οὖσα οὐκ ἀνέμεινε τὴν τοῦ διανοητικοῦ κρίσιν.
[3] *Id.*, III, 6, 4. ἡ φαντασία ἐν ψυχῇ ἥ τε πρώτη... ἥ τε ἀπὸ ταύτης.
[4] *Id.*, id. τὸ παθητικὸν τοῦ πάθους μὲν αἴτιον ἢ παρ'αὐτοῦ γενομένου τοῦ κινήματος ἐκ τῆς φαντασίας τῆς αἰσθητικῆς.
[5] *Id.*, id. οἷα τῇ λεγομένῃ φύσει ἐνυπάρχει ἐνέργεια καθ'ἕνα ποιεῖ ἕκαστον. ὥς φασιν, ἀφαντάστως.
[6] *Id.*, IV, 3, 23. αἰσθητικὸν γὰρ κριτικόν πως καὶ φανταστικὸν οἷον νοερόν.
[7] *Enn.*. I, 4, 10. ᾧ ἐμφαίνεται τὰ τῆς διανοίας καὶ τοῦ νοῦ εἰκονίσματα.
[8] *Id.*, III, 6, 10. ἐν φαντασίᾳ εἰκονικῇ κινούμενος ὁ λόγος ἢ ἡ κίνησις ἡ ἀπὸ τούτου μερισμός ἐστιν.

Mais pour que ces images soient vues d'une façon sensible pour ainsi dire, il faut que l'âme à qui elles apparaissent soit paisible et calme : alors nous avons à la fois conscience de l'activité de l'entendement et de la raison, et connaissance par des images des objets de ces facultés Au contraire lorsque le corps trouble l'harmonie de l'âme, ces deux facultés agissent sans image, et la pensée n'est point accompagnée d'une représentation sensible, c'est-à-dire qu'il n'y a point véritablement de pensée. C'est ce qui a fait reconnaître d'une façon générale que si la pensée n'est pas une image, elle se produit toujours avec une image, μετὰ φαντασίας τὴν νόησιν γίγνεσθαι[1].

Plotin fonde ailleurs la distinction de ces deux imaginations sur sa théorie de la mémoire. La mémoire est un acte de l'imagination ; or il y a une mémoire des choses sensibles et une mémoire des choses intelligibles : il y a donc nécessairement deux facultés imaginatives, δύο τὰ φανταστικά. Si l'on considère les deux âmes séparées l'une de l'autre, chacune aura une double imagination, comme une double mémoire; mais dans l'homme où les deux âmes sont réunies en un sujet un et identique, comment concevoir quil y ait deux imaginations et à plus forte raison, qu'il y en ait quatre; car on ne peut dire qu'une des âmes aura l'imagination sensible, l'autre l'imagination intellectuelle : ce serait admettre dans l'unité de notre être deux êtres vivants séparés et n'ayant rien de commun l'un avec l'autre. Si l'on suppose que chacune des deux âmes ait la double imagination, on supprime la différence des deux âmes, puisqu'elles auraient toutes deux les mêmes fonctions, et en outre on se demande comment il se fait que cette dualité échappe à notre conscience, et que nous n'en ayons aucune connaissance[2]. On pourrait s'expliquer ainsi ce dernier point : quand les deux âmes sont

[1] *Enn.*, I, 4, 10. ἄνευ εἰδώλου ἡ διάνοια καὶ ὁ νοῦς νοεῖ καὶ ἄνευ φαντασίας ἡ νόησις τότε.
[2] *Enn.*, IV, 3, 31. τίς ἡ διαφορά... εἶτα πῶς οὐ γιγνώσκομεν.

d'accord et que par conséquent les deux imaginations ne sont pas séparées, l'imagination de l'âme supérieure l'emporte sur l'autre et la domine, en sorte qu'une seule image apparaisse, ἓν τὸ φάντασμα γίνεται, l'imagination de l'âme inférieure ne servant plus pour ainsi dire que d'une ombre qui accompagne l'autre, comme une faible lumière se fond et semble se perdre dans une plus éclatante[1].

Mais lorsqu'il y a désaccord, conflit, les deux images se produisent séparément, et s'il nous échappe qu'il y en ait deux, c'est que nous ignorons également que nous avons deux âmes[2], parce qu'elles s'unissent en un seul sujet, et que l'une est comme portée sur l'autre, est le véhicule de l'autre, ἐποχεῖται. L'une, il est vrai, voit tout; mais lorsqu'elle quitte le corps, elle n'emporte avec elle que certaines choses et laisse tomber dans l'oubli les faits qui appartiennent à l'autre âme.

Les actes ou phénomènes psychiques de l'imagination non plus que ceux de l'opinion, malgré leur affinité de nature, ne sont pas le résultat d'un mélange[3]. Chacun existe à part, ἄπεισι, est ce qu'il est en soi, n'emportant avec lui rien d'étranger à lui-même et ne laissant aux autres rien de soi. Les deux facultés gardent leur caractère spécifique propre et pur. Elles naissent l'une de l'autre, mais le développement n'est pas le mélange. L'extériorité respective, τὸ ἔξω, ne vient pas pour elles de ce que l'une est superposée à l'autre, ou de différences sensibles dans leur sujet d'inhérence : la différence est toute rationnelle.

Malgré la multiplicité apparente de ses actes et l'intensité de sa puissance qui nous mène où elle veut, le caractère de l'imagination ici-bas est de fournir des images[4], et elle se distingue de l'opinion en ce que l'âme, quand elle se forme

[1] *Enn.*, IV, 3, 31.
[2] *Id.*, id. ὅλως τὸ διττὸν τῶν ψυχῶν λανθάνει.
[3] *Enn.*. III, 6, 15. τὸ ἀμιγὲς ἔχουσα, οὐ κέκρανται.
[4] *Id.*, III, 6, 15. καίπερ πολλὰ δοκοῦσα ἄγειν καὶ ὅπῃ θέλει ἄγειν.

des opinions, use des images comme d'une matière ou à peu près. L'imagination, quelle que soit la vivacité de ses actes, ne parvient pas à voiler l'âme et est souvent éclipsée par elle. Quand bien même elle l'assaillirait de toute sa force, elle ne supprime ni ne cache la faculté de l'âme qui agit dans l'opinion : la seule chose qu'elle peut faire c'est que l'opinion s'assimile à elle et manifeste son activité par des images. Mais l'âme a en elle des énergies et des raisons opposées à l'imagination et par lesquelles elle écarte les éléments étrangers qui voudraient s'introduire en elle et troubler la pureté de son essence [1].

[1] *Enn.*, III, 6, 15. οὐδὲ ἐποίησεν αὐτὴν... κεκρύφθαι καί τοι αὐτὴν φαντάζεσθαι. Je ne me vante pas d'avoir bien saisi le sens de cet obscur passage. Je serais satisfait de lui avoir donné une interprétation raisonnable et claire.

CHAPITRE CINQUIÈME

L'OPINION[1].

Avec l'opinion, la pensée conjecturale, que Plotin identifie avec la forme supérieure de l'imagination, nous entrons dans le domaine propre de l'humanité et par là même de la moralité et de la science ; car bien que suspendue, comme la raison discursive, à la sensation[2], l'opinion appartient à l'âme qui réfléchit et raisonne, ἐν ψυχῇ λογικῇ, et contribue à fonder les sciences, du moins certaines sciences. En effet la science a une double catégorie d'objets : les choses intelligibles dont la connaissance est véritablement scientifique, parce qu'elle vient de la raison pure dans l'âme pensante, λογικὴ ψυχή, et les choses sensibles dont la connaissance mériterait mieux

[1] Porphyre, dans son traité *Des Facultés de l'âme* (Stob., *Ecl.*, I, 24), mentionne une division des facultés en :

1. τὸ μὲν ἄνευ φαντασίας διεξοδικὸν ἀπὸ τοῦ νοῦ ἠρτημένον, διάνοιάν τε καὶ νοῦν προσηγορευόμενον, une faculté discursive procédant sans image, suspendue à la raison pure et appelée διάνοια et νοῦς.

2. τὸ δὲ μετὰ φαντασίας ἢ αἰσθήσεως τὴν διέξοδον ἔχον δοξαστικόν, une faculté de pensée conjecturale et discursive, appuyée sur l'imagination et la sensation. Dans cette classification, l'opinion se rattache aux facultés inférieures de la connaissance. Mais plus loin il se demande si l'entendement discursif, τὸ διεξοδεῦον, qu'on appelle τὸ δοξαστικόν, supérieur, ὑπερβεβηκός, à la sensation et à l'imagination également discursives, est une espèce de la διάνοια, laquelle elle-même appartient au genre de la pensée qui comprendrait une partie inférieure, le δοξαστικόν, et une partie supérieure, le νοητικόν. Le texte est corrompu : « Totum hoc tmema, dit Heeren, multis adhuc magnisque laborat difficultatibus ».

[2] *Enn.*, I, 1, 2. διάνοια δὲ καὶ δόξα ἐπ'αἴσθησιν.

le nom d'opinions que celui de sciences[1]. D'un autre côté l'opinion nous amène à la moralité; car elle prononce des jugements sur le bien ou le mal qui peuvent arriver à l'être animé ou à quelqu'un des siens, jugements qui laissent, rappelons-le, l'âme impassible, le plaisir et la douleur ne touchant que le composé, le vivant, τὸ ζῶον. L'âme en se faisant une opinion sur le bien et le mal n'éprouve pas l'émotion, πάθος, du plaisir ni de la douleur[2].

Lorsque la puissance sensitive, τὸ αἰσθητικόν, a été déjà créée, l'âme elle-même survient, ἐπηκολούθησεν, pour donner à l'être une vie plus parfaite, la pensée, ou plutôt, sans venir à sa suite, ajoute à l'αἰσθητικόν cette vie plus puissante, προσέθηκεν. Car l'âme ne quitte pas réellement le monde intelligible : elle lui reste unie, attachée; mais elle se mêle par ses puissances à l'âme inférieure, et en tient l'essence suspendue à sa propre essence[3]. On comprend donc que l'opinion ayant son origine dans un principe supérieur, l'âme qui pense, ce principe actif par essence reste étranger à la passivité, parce que l'âme est là comme la forme de l'harmonie, tandis que la cause du mouvement des émotions est semblable au musicien, et la partie de l'âme qu'on peut comparer aux cordes de la lyre mises en vibration est la partie passive, τὸ παθητικόν[4].

Mais l'opinion est souvent trompeuse et ses erreurs nous font commettre bien des fautes et attirent sur nous bien des maux[5]. Ces erreurs proviennent de ce qu'elle est encore trop engagée dans la sensation et que par suite son objet est hors d'elle. Elle ne peut ainsi atteindre la vérité, pas plus que la sensation dont elle se développe, et c'est précisément par ce

[1] *Enn.*, V, 9, 7. εἰ δεῖ ἐπιστήμας τούτων λέγειν· πρέπει δὲ αὐταῖς τὸ τῆς δόξης ὄνομα.
[2] *Id.*, I, 1, 5. ὅταν ἡ λύπη ἀρχὴν ἀπὸ δόξης καὶ κρίσεως λάβῃ τοῦ κακόν τι παρεῖναι... ἡ δόξα περὶ τὸ κακὸν, τὸ τῆς λυπῆς οὐκ ἔχει πάθος.
[3] *Enn.*, VI, 7, 5. ἐκκεκραμένην λόγῳ πρὸς λόγον.
[4] *Id.*, III, 6, 4.
[5] *Enn.*, I, 1, 9. ψευδὴς γὰρ δόξα.

qu'elle *reçoit* (δέχομαι) un objet différent d'elle qu'on l'appelle δόξα. L'objet de cette pensée obscure lui est communiqué d'ailleurs et comme prêté [1]. Ce commerce avec le corps, par suite duquel l'âme participe à ses mouvements et est troublée dans son unité, associe pour ainsi dire le corps à la production des opinions [2], ἡ ψυχὴ συνδοξαζοῦσα. L'âme n'étant pas pure est en dehors de la vérité, et l'opinion peut être appelée la pensée du mensonge et du faux, ἡ τῶν ψευδῶν λεγομένη διάνοια [3].

Certaines de nos passions naissent à la suite d'opinions, comme par exemple, si quelqu'un s'étant *imaginé* [4] qu'il va prochainement mourir éprouve à cette pensée un douloureux effroi, ou si croyant, οἰηθείς, qu'il va lui arriver quelque chose d'heureux, il ressent du plaisir : bien que le sentiment ait lieu dans un sujet et l'opinion dans un autre, il est clair que le sentiment est né de l'opinion [5]. On pourrait dire, il est vrai, qu'il y a des émotions qui prennent pour ainsi dire les devants, anticipent sur l'opinion, la préviennent, bien plus, qui, sans aucune participation de l'âme pensante font naître l'opinion dans cette âme seule capable de cette puissance. C'est bien une opinion, puisqu'elle laisse l'âme impassible [6]; mais si le sentiment du plaisir ou de l'horreur paraît étranger à l'opinion qu'il semble faire naître, une analyse plus profonde du phénomène nous montre qu'il n'y a là qu'une apparence, et que si on remonte jusqu'au vrai principe, on trouve que le sentiment qui semble créer l'opinion, tire en réalité de l'opinion son origine, ou du moins que la partie passive de l'âme est pourvue d'une espèce d'opinion, d'intel-

[1] *Enn.*, V, 5, 1.
[2] *Id.*, I, 2, 3. ἡ ψυχὴ κακὴ συμπεφυρμένη τῷ σώματι καὶ ὁμοιοπαθὴς γενομένη καὶ πάντα συνδοξαζοῦσα.
[3] *Enn.*, I, 1, 9; I, 8, 15. δόξαι ψευδεῖς ἔξω γενομένῃ τοῦ ἀληθοῦς αὐτοῦ· ἔξωθεν δὲ γίνεται τῷ μὴ εἶναι καθαρά.
[4] La langue française rapproche ainsi également l'imagination de l'opinion.
[5] *Enn.*, III, 6, 4. τῶν δὲ παθῶν τὰ μὲν ἐπὶ δόξαις συνίσταται.
[6] *Id.*, III, 6, 4. ἄτρεπτον ἐᾷ ἐπὶ τὸ δοξάζειν.

ligence, σύνεσίν τινα παρασχών. La cause qui produit ces troubles et ces frémissements de l'être animé, c'est l'imagination sous sa double forme.

Nos opinions nées, comme nos pensées, des formes, εἴδη, τύποι, produites dans l'âme à la suite de l'impression des objets extérieurs sur nos organes, reçoivent de ces formes la puissance de gouverner l'animal et de diriger les actions de l'être capable de se les former, c'est-à-dire de l'homme[1]. Car c'est le privilège de l'homme, qu'il ne partage avec aucun des êtres vivants, de posséder la pensée, dont la première forme est l'opinion. C'est là que commence ce qui constitue essentiellement l'humanité, ce que *nous* sommes, ἔνθα δὴ ἡμεῖς μάλιστα. Les autres activités psychiques que nous observons en nous, nous les avons observées également dans les êtres qui nous sont inférieurs; elles sont à nous; celles-ci seules, supérieures à tous les actes de la vie animale, sont *nous*. Sans doute c'est nous qui sentons; mais le fait de sentir ne constitue pas l'essence de l'homme, tandis que se former une opinion, même non fondée sur une cause, même fausse, c'est juger, et juger c'est raisonner, et raisonner, c'est penser. Or penser, c'est là nous-même, τοῦτο γὰρ ἡμεῖς, c'est la fonction propre de l'âme, κύριον τῆς ψυχῆς[2].

[1] *Enn.*, I, 1, 7.

[2] *Id.*, V, 3, 3. Qui ne se rappelle le mot de Descartes : Je pense, donc je suis : voire, je suis la pensée même.

CHAPITRE SIXIÈME

L'ENTENDEMENT DISCURSIF.

On peut hésiter, comme Porphyre, sur la place qu'il convient de donner à l'opinion dans la classification méthodique des facultés de l'âme; la question en soi est de peu d'importance; mais en ce qui concerne la raison réfléchissante et raisonnante, la διάνοια, il n'y a nulle incertitude : c'est bien en elle que se complète et s'achève la fonction propre de l'âme et le caractère spécifique et distinctif de l'homme.

L'entendement discursif, c'est-à-dire dont les mouvements sont successifs et passent d'un objet à un autre, est la faculté de l'âme qui juge ; juger, c'est discerner, c'est séparer et lier, diviser et unir ; l'entendement discursif est la faculté discriminative [1]. Les jugements ont pour matière les formes, τύποι, que l'âme a reçues des sensations, et comme ces formes sont déjà des intelligibles, l'âme les voit, et les voit par une sorte de sensation interne, par une cosensation, une conscience [2], parce qu'elle possède tous les intelligibles.

C'est là réellement, proprement, la pensée, la pensée de l'âme vraie [3], ἡ διάνοια ἀληθής, qui est l'acte des notions pures

[1] *Enn.*, I, 1, 9. τὴν τοῦ διανοητικοῦ κρίσιν... τῷ διανοητικῷ ἐπικρῖναι. V, I, 4. καὶ γὰρ ἄλλα καὶ ἄλλα αὖ περὶ ψυχήν.

[2] *Id.*, I, 1, 9. τὴν διάνοιαν ἐπίκρισιν ποιουμένην τῶν ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως τύπων εἴδη ἤδη θεωρεῖν καὶ θεωρεῖν οἷον συναισθήσει.

[3] *Enn.*, I, 1, 9. τήν γε κυρίως (opposé à l'imagination appelée ἡ τῶν ψευδῶν) τῆς ψυχῆς τῆς ἀληθοῦς διάνοιαν.

de sensations et est un équivalent de la formule : νοῦς ἐν ψυχῇ, la raison dans l'âme.

Les actes de cet entendement s'accomplissent tous sans la participation du corps, sans que les organes des sens soient mis en jeu : ce sont les actes propres de l'âme, ἴδια τῆς ψυχῆς, de l'âme vraie, et l'âme vraie, c'est *nous*, ἡμεῖς ἡ ψυχή[1]. L'homme, c'est l'âme réfléchissante, consciente, raisonnante, délibérante. Il ne faut pas croire en effet que ce soit la raison pure, ὁ Νοῦς, qui constitue notre essence spécifique : c'est la faculté supérieure du raisonnement, τὸ λογιστικὸν πρῶτον, τὸ διανοητικὸν, qui reçoit la raison pure et par conséquent ne la possède pas par essence. Lorsque nous raisonnons, nous disons que *nous* raisonnons, parce que les raisonnements sont des actes de l'âme, et que l'âme qui pense est l'homme même[2].

L'homme vrai et réel se distingue à la fois de l'homme idéal et de l'homme sensible, qui est un corps vivifié, ζωωθὲν σῶμα[3].

L'entendement discursif peut connaître, par l'intermédiaire de la sensation, les choses extérieures[4], mais ses fonctions propres sont :

1. De former des jugements à la suite, ἐπίκρισιν, des images recueillies de la sensation et demeurées en l'âme[5].

2. De combiner ces représentations sensibles et de les

[1] *Enn.*, I, 1, 10. *Id.*, V, 3, 3. τοῦτο γὰρ τὸ διανοοῦν ἡμεῖς... οὐ γὰρ νοῦς ἡμεῖς... τὸ διανοητικὸν νοῦν καθαρὸν λαμβάνει.

[2] *Id.*, I, 1, 7. συνδρόμου (identique) γὰρ ὄντος τοῦ ἀνθρώπου τῇ λογικῇ ψυχῇ, ὅταν λογιζώμεθα, ἡμεῖς λογιζόμεθα. Cependant, le mot homme prend dans le système plusieurs significations. VI, 7, 4, 5, 6. Il y a d'abord l'homme idéal, l'idée de l'homme qui existe dans l'intelligible ; en second lieu, l'homme pensant, raisonnant, qui est une âme se servant du corps ; enfin, le troisième homme est l'homme sensible ; car lorsque notre corps souffre nous disons : Je souffre (I, 1. 10). Il y a donc lieu d'admettre un double *nous :* διττὸν οὖν τὸ ἡμεῖς. IV, 8, 4. Nos âmes sont amphibies, ἀμφίβιοι : elles vivent en partie en bas, en partie en haut.

[3] *Id.*, I, 1, 10.

[4] *Enn.*, V, 3, 1. τῶν μὲν ἔξω ἡ αἴσθησις, ἀλλ'οὐ νοῦς ἀντιλήψεται, καὶ, εἰ βούλει, διάνοια καὶ δόξα.

[5] *Id.*, V, 3, 2. παρὰ τῶν ἐξ αἰσθήσεως φαντασμάτων παρακειμένων.

séparer en leurs éléments, συνάγον καὶ διαιροῦν, fonction de synthèse et d'analyse.

3. De voir, sous forme d'images, οἷον τύπους, les notions qui lui viennent de la raison pure, et d'opérer sur ces notions intelligibles la même action que sur les représentations sensibles.

4. Il possède encore une intelligence particulière, σύνεσιν, qui consiste à reconnaître, à associer, à comparer, à accorder les images anciennes, qu'elle a de tout temps reçues et une fois pour toutes, avec les nouvelles que lui apportent, incessamment renouvelées, les sensations de la vie réelle[1]. C'est ce qu'on pourrait appeler les réminiscences de l'âme, et alors on peut appeler la διάνοια, la raison dans l'âme, ὁ νοῦς ἐν ψυχῇ.

5. Peut-être enfin l'entendement discursif a-t-il la conscience de lui-même, la faculté de se replier en soi, de se connaître et de connaître ses actes[2].

Il y a ici un problème psychologique très délicat et difficile que Plotin pose et discute sans arriver à une conclusion parfaitement précise et d'accord avec elle-même. C'est le problème de la conscience. La conscience consiste éminemment dans l'acte par lequel le sujet pensant, connaissant, se connaît et se pense réellement lui-même[3], c'est-à dire connaît non-seulement son objet, mais connaît en même temps sinon sa propre substance du moins son essence, τίς ὤν. La conscience n'est pas primitive : elle devient, γίνεται ; elle se pro-

[1] *Enn.*, VI, 7. 6. Ainsi, la διάνοια rapproche la représentation du feu sensible avec l'idée du feu ; la multiplicité des choses sensibles éveille la notion pure du nombre ; les yeux ont vu un homme ; la mémoire dit : c'est Socrate. L'entendement analyse la notion acquise, en recherche les propriétés, et la juge en la rapportant à l'idée de l'homme, venue de la raison pure. V, 3, 3.

[2] *Enn.*, V, 2. ἣ καὶ εἰς ἑαυτὸν στρέφεται καὶ γινώσκει ἑαυτὸν καὶ τὰ ἑαυτοῦ. La sensation est bien aussi une conscience, mais une conscience limitée aux phénomènes corporels, et par conséquent étrangers à l'âme, τῶν ἔξω ἑαυτοῦ καὶ ἐνταῦθα ἡ ἀντίληψις.

[3] *Id.*, V, 3, 1. τὸ νοοῦν ἑαυτό... αὐτὸ ἑαυτὸ νοεῖν τι ὄντως.

duit lorsque la pensée se retourne sur elle-même, ἀνακάμπτοντος τοῦ νοήματος, lorsque le principe psychique de la vie est, par son acte propre, répercuté pour ainsi dire comme dans un miroir [1]. Le sujet pensant est à lui-même comme un miroir où il est réfléchi et où il se voit. Dans cet acte l'être se dédouble donc malgré son unité; il se possède lui-même comme une chose différente [2], et lui-même se connaît différent de ce qu'il connaît.

L'âme une se voit double; elle constate en elle et voit la différence, tandis qu'elle voit la raison pure comme un, et tous les deux réunis comme un [3].

La conscience n'est pas la condition nécessaire de la connaissance pas plus que du bonheur. L'âme peut posséder une chose sans avoir conscience qu'elle la possède, et même la posséder ainsi plus fortement que si elle avait en même temps conscience de la posséder; car alors elle devient ce qu'elle possède. Cet état, qui sous un point de vue est passif, πάθημα, tantôt la fait tomber et déchoir, quand elle s'est portée vers les choses inférieures pour les posséder, et qui pour ainsi dire maintenant la possèdent [4]; tantôt au contraire l'élève, quand elle tend à posséder le divin sans pouvoir le décrire ni même avoir conscience qu'elle le possède [5]. Ce sont même les états d'âme les plus sains, les plus conformes à sa nature, qui se dérobent le plus volontiers à la conscience. La plus haute activité de l'âme, la raison est inconsciente, parce que la partie sensible de l'âme, à laquelle appartient réellement la conscience, n'est pas touchée par cet acte. L'âme dans son état parfait, dans sa condition absolument incorporelle est sans conscience [6]. Nous

[1] *Enn.*, I, 4, 10. τοῦ ἐνεργοῦντος τοῦ κατὰ ζῆν τῆς ψυχῆς οἷον ἀπωσθέντος πάλιν, ὥσπερ ἐν κατόπτρῳ.
[2] *Id.*, IV, 4, 4. ὡς ἄλλο ἔχει ἄλλος αὐτὸς ὤν.
[3] *Enn.*, IV, 6, 2. αὐτὴν μὲν ἡ ψυχὴ δύο καὶ ὡς ἕτερον ὁρᾷ, νοῦν δὲ ἕν, καὶ ἄμφω τὰ δύο ἕν.
[4] *Enn.*, IV, 4, 4.
[5] *Id.*, V, 3, 14.
[6] *Enn.*, V, 8, 11.

agissons souvent sans avoir conscience que nous agissons; on lit sans avoir conscience de lire, parce que nous sommes tout entier aux choses que nous lisons. Notre conscience devient plus claire quand une cause étrangère trouble notre état normal; nous sentons mieux que nous sommes malades que nous ne sentons que nous sommes en bonne santé[1]. Mais ici il faut remarquer que c'est de la maladie, chose étrangère et contraire à notre nature, et non pas de nous-mêmes que nous avons conscience. La conscience de cet état accidentel affaiblit la conscience du vrai moi et de ses actes propres. L'état dans lequel nous avons la plus claire conscience de nous-même, c'est celui dans lequel cette connaissance de nous-même ne fait qu'un avec *nous*[2]; mais la conscience d'un acte psychique particulier semble affaiblir l'énergie et l'intensité de cet acte même; l'acte inconscient a plus de force et de vigueur[3].

La conscience peut être altérée, oblitérée par des états morbides et cesser, sinon d'exister, du moins de fonctionner. Mais l'entendement discursif et la raison intuitive n'en conservent pas moins leur activité, malgré l'éclipse accidentelle de la conscience et bien que les images fournies par l'imagination ne se réflètent plus dans le sujet pensant, de même que l'objet qui se réfléchit dans un miroir n'est pas détruit quand le miroir qui lui renvoyait son image a été enlevé ou a été terni[4]. La conscience est le reflet de l'activité de la raison dans la faculté de perception sensible ; l'existence du συναμφότερον est donc nécessaire pour que la conscience devienne.

Dans l'ordre de la moralité la conscience n'est pas davantage la condition nécessaire du bonheur. Le sage qui reste

[1] *Enn.*, V, 8, 11.
[2] *Enn.*, V, 8, 11. οὕτως δ'ὄντες μάλιστα πάντων ἐσμὲν αὐτοῖς συνετοὶ, τὴν ἐπιστημὴν ἡμῶν καὶ ἡμᾶς ἓν πεποιηκότες.
[3] *Id.*, I, 4, 4.
[4] *Id.*, I, 4, 10.

sage en perdant la conscience qu'il est sage, n'en devient pas pour cela moins sage, pas plus que l'homme bien portant ne cesse de se bien porter s'il n'a pas conscience qu'il se porte bien. La sagesse et la pensée ne sont pas pour nous des choses adventices, ἐπακτοῦ; elles nous sont immanentes, et de notre essence même. Elles ne disparaissent ni dans l'inconscience ni dans le sommeil.

Plotin distingue plusieurs formes de la conscience :

1. La συναίσθησις, appelée quelquefois simplement αἴσθησις, qui consiste dans la connaissance que l'être a de l'unité des parties qui le composent ; elle accompagne, παρακολούθησις, tous ses actes sensibles, τῶν ἔνδον γιγνομένων συναίσθησις[1], et par conséquent enveloppe l'idée de l'âme unie avec le corps[2] : ἡ συναίσθησις τὸ τῆς ψυχῆς εἴδωλον μετὰ τοῦ σώματος ἔχει. Toute conscience est la conscience que les parties multiples qui concourent à former un être constituent un tout[3] : πολλῶν εἰς αὐτὸ συνελθόντων συναίσθησις τοῦ ὅλου[4].

2. L'ἀντίληψις, qui consiste dans la connaissance que l'être a, en restant un, de se dédoubler, de devenir deux, et dans la connaissance de lui-même comme de quelque chose qui s'oppose à lui, ἀντί. C'est l'opposition du sujet et de l'objet dans la conscience de soi, c'est-à-dire la conscience de l'identité dans la différence[5]. La conscience porte encore le nom de μνήμη, parce qu'elle ne consiste pas exclusivement pour l'âme à prendre connaissance que c'est elle qui exécute les faits psychiques au moment même où ils s'accomplissent, τὰ ἐν ἑαυτῷ : conscience que désigne bien le mot, παρακολουθεῖν

[1] *Enn.*, V, 3, 1. *Id.*, I, 1, 11. C'est la Bewusstsein. Les animaux n'ont pas cette conscience, parce que, même s'ils ont, comme on le prétend, une âme humaine, la διάνοια est en eux comme si elle n'y était pas, παρὸν οὐ πάρεστιν αὐτοῖς. La conscience ne naît en nous-mêmes que lorsque, avec l'âge, l'élément supérieur de l'âme a pénétré jusqu'au centre de notre être, ἀντίληψις δεῖ γένεσθαι ὅταν μέχρι τοῦ μέσου ἥκῃ.

[2] *Enn.*, I, 1, 11.

[3] *Id.*, V, 3, 13.

[4] Conf. *Id.*, IV, 3, 16; I, 4, 18; III, 9, 3.

[5] C'est la Selbstbewustsein.

ἑαυτῷ [1]; mais elle connaît que c'est elle-même qui a accompli les faits passés, τὰ ἑαυτοῦ; cette notion qui enveloppe l'idée du temps, enveloppe aussi l'acte de la mémoire.

Quoique la conscience puisse accidentellement s'éclipser, les activités mentales ne restent pas absolument ignorées de l'homme même, αὐτός, du sujet tout entier. Ce n'est qu'à une partie de lui qu'elles se dérobent [2]. Ainsi la puissance végétative peut être en acte, mais la conscience de cette activité ne se produit pas dans la faculté de sentir, où elle n'arrive pas [3]. La puissance végétative est à nous ; mais elle n'est pas nous. Ce n'est pas nous qui sommes en acte, quand elle elle est en acte; nous n'en avons donc pas conscience. Mais nous sommes l'acte d'un sujet pensant ; quand ce sujet est en acte, c'est nous qui sommes en acte, et alors la conscience apparaît [4]. Les activités végétatives se dérobent ainsi à la conscience parce qu'elles portent sur des faits qui se dérobent à notre faculté de sentir et à tous nos sens. Les phénomènes de la vie purement physiologiques nous sont insensibles [5]. C'est donc par la sensation, au moins comme intermédiaire, que la conscience se manifeste [6]. Voilà pourquoi la raison pure et l'âme pensante qui sont antérieures à la sensation dans l'ordre de la procession et au-dessus d'elle sont antérieures à la conscience et au-dessus d'elle [7].

Si la vie n'a pas conscience d'elle-même, la conscience, bien qu'ayant pour condition la sensation dans l'être capable de sentir, appartient-elle à la raison pure ou également à l'âme qui

[1] *Enn.*, V, 3, 13.
[2] *Enn.*, I, 4, 9. λανθάνοι δ'ἂν αὕτη ἡ ἐνέργεια οὐκ αὐτὸν πάντα, ἀλλά τι μέρος αὐτοῦ.
[3] *Id.*, id. οὐκ ἔρχεται εἰς τὸν ἄλλον ἄνθρωπον.
[4] La conscience ne constitue pas le moi ; elle le révèle.
[5] *Id.*, I, 4, 10. ἴσως τῷ μὴ περὶ ὅτιουν τῶν αἰσθητῶν.
[6] *Id.*, id., διὰ γὰρ αἰσθήσεως ὥσπερ μέσης.
[7] *Enn.*, id., ὁ νοῦς... καὶ ἡ ψυχὴ περὶ αὐτόν ἡ πρὸ αἰσθήσεως, la formule ἡ ψυχὴ περὶ νοῦν est équivalente à νοῦς ἐν ψυχῇ et à τὸ καθαρὸν τῆς ψυχῆς, parce qu'elle reçoit les traces durables de la raison, νοῦ δέχεται ἐπικείμενα ἴχνη. *Id.*, V, 3. 3.

a un rapport quelconque avec le corps ? La fonction propre de l'âme dans sa discursive et multiple activité est de considérer les choses extérieures plutôt que de se penser soi-même[1], tandis que nous devons attribuer à la raison, ὁ νοῦς, la propriété de s'examiner et de connaître et elle-même et les faits qui se passent en elle[2]. Cette solution est moins exclusive qu'elle ne le paraît. La raison peut avoir conscience d'elle-même, parce que la conscience n'implique pas multiplicité et diversité dans le sujet, ou alors il faudrait nier qu'un être quelconque puisse se penser lui-même[3]. Il est également absurde de refuser et à l'âme et à la raison la faculté de se connaître soi-même. La difficulté consiste en ceci : la conscience de soi implique l'opposition du sujet et de l'objet ; on conçoit donc, au premier abord, comme une chose naturelle, que l'âme qui est multiple par ses puissances puisse avoir conscience d'elle-même ; on conçoit moins bien que la conscience apparaisse dans l'unité pure et simple de la raison. Une analyse plus sévère et plus fine du phénomène de conscience nous montrera au contraire que, pour se connaître lui-même, un principe doit être simple, et que si l'âme se connaît elle-même, c'est qu'elle aussi, malgré la diversité de ses actes, est une dans son essence. En effet, s'il était vrai qu'une chose ne peut se connaître elle-même qu'en tant qu'elle est composée de parties, il n'y aurait pas de connaissance de soi-même possible pour aucun être ; car si c'est une partie qui connaît les autres parties, le tout ne sera pas connu, puisque cette partie ne se connaîtra pas elle même, et de plus il y aura connaissance d'une chose par une autre, et non connaissance d'une chose par elle-même[4]. Malgré sa simplicité, la raison peut donc se connaître elle-même, et cette connaissance, comme

[1] *Enn.*, V, 3, 3. τὰ ἔξω σκοπεῖσθαι καὶ πολυπραγμονεῖν.

[2] *Id.*, id. οὐ τούτῳ μέρει (τὸ λογιζόμενον) δόντες τὸ νοεῖν ἑαυτό... νῷ δὲ ἀξιοῦμεν τὰ αὑτοῦ καὶ τὰ ἐν αὑτῷ σκοπεῖσθαι.

[3] *Id.*, V, 3, 1.

[4] *Enn.*, V, 3, 1 ; V, 3, 5. ἆρ'οὖν ἄλλῳ μέρει ἑαυτοῦ ἄλλο μέρος αὑτοῦ καθορᾷ... τοῦτο δὲ οὐκ αὐτὸ ἑαυτό.

nous le verrons, est même la pensée parfaite, parce que là ce qui voit ne diffère pas de ce qui est vu. Examinons maintenant la conscience dans son rapport avec l'entendement discursif, διάνοια.

Tandis que la raison en se repliant sur elle-même se connaît à la fois dans son essence et dans ses qualités[1], οἷος αὐτὸς καὶ ὅστις, l'âme se connaît elle-même en connaissant qu'elle est comme la matière d'un autre être (de la raison)[2] ; car nous ne sommes pas raison pure, quoique la raison soit dans notre âme, parce qu'elle n'y est pas comme une de ses parties essentielles ; et la preuve, c'est que tantôt nous nous servons de la raison, tantôt nous ne nous en servons pas. On ne se sert pas toujours de ce qu'on possède. L'homme a deux manières de se connaître parce qu'il a deux manières d'être. Quand il s'est uni, identifié à la raison, la conscience lui fait connaître en lui un homme autre que l'homme qu'il est réellement. C'est alors notre souveraineté qui s'exerce[3]. Mais cet homme réel, l'âme, douée de l'entendement discursif, en se repliant sur elle-même, le connaît aussi. Cet entendement connaît sa propre nature ; il a conscience de connaître les objets extérieurs ; il sait qu'il juge quand il juge, et qu'il juge au moyen de règles, soit intellectuelles soit morales, qu'il a en lui ; mais il sait en même temps qu'il dépend de la raison pure, qu'il lui est inférieur, qu'il n'en est que l'image, et que les règles d'après lesquelles il prononce ses jugements ont été gravées en lui par elle[4]. Au fond il n'appartient pas au λογιστικόν, ni au διανοητικόν de se connaître lui-même, et si quelqu'un pense que rien n'empêche que l'âme se connaisse par une faculté particulière, c'est la raison pure qu'il considère comme cette faculté[5]. La conscience ne s'étend pas à

[1] *Enn.*, V, 3, 6. Ficin traduit : Mens vero cognoscit *quod* sit ipsa et qualis ipsa ; je dirais plutôt *quid* sit. C'est la quiddité et la qualité.
[2] *Id.*, id. ἐνόει ἑαυτὴν ὅτι ἄλλον.
[3] *Id.*, V, 3, 4. βασιλεύομεν δὲ καὶ ἡμεῖς ὅταν κατ' ἐκεῖνον
[4] *Id.*, V, 3, 4.
[5] *Enn.*, V, 3, 3. Le texte n'est pas clair : οὐ τὸ διανοήτικὸν οὐδὲ τὸ λογιστικὸν ἐπιζητεῖ, ἀλλὰ τὸν νοῦν καθαρὸν λαμβάνει

tous les actes de l'âme, parce que tout ce qui s'y passe n'y devient pas sensible. Il y a des idées inconscientes, parce que la faculté en acte ne s'est pas mise en communication avec la faculté de sentir, μὴ μεταδιδῷ τῷ αἰσθητικῷ; le phénomène psychique n'arrive pas à l'âme tout entière, ce qui est la condition du phénomène de conscience, c'est-à-dire n'arrive pas à *nous* : car *nous* sommes l'âme tout entière, ἀλλ' ἡ ἅπασα ψυχή ὄντες. Chaque faculté psychique fait son œuvre par elle-même, mais *nous* ne le savons que lorsqu'il y a communication, μετάδοσις, et pour que cette communication, qui constitue la conscience, ἀντίληψις, ait lieu, il faut que le sujet pensant se retourne, se replie sur le dedans, sur le centre de l'âme et y concentre toute sa puissance d'attention [1]. La conscience est le foyer le plus interne, le centre de l'âme, τὸ μέσον ; toutes les activités de l'entendement réfléchissant aboutissent et se rapportent à cette faculté fondamentale. Rien n'existe *pour nous* que par elle. C'est elle qui douée de puissances d'une mobilité extrême peut tirer de soi et déployer le tout entier ; l'objet pensé n'arrive *à nous* que lorsqu'il descend et est arrivé à la sensation, à la conscience, qui est une sorte de sensation, parce qu'elle est un contact immédiat de l'âme réfléchissante avec elle-même Il ne faut pas croire en effet que tout ce qui se passe dans une partie quelconque de notre âme ait un écho dans la conscience : il faut qu'il arrive à l'âme tout entière [2]. Autre chose est la pensée, autre chose la conscience de la pensée. Nous pensons toujours, mais nous n'avons pas toujours conscience, et cela parce que le sujet réceptif reçoit non seulement des pensées, mais aussi des perceptions sensibles [3].

L'âme juge et elle possède des règles qui déterminent ses jugements ; ces règles ont un double rapport, d'abord à la

[1] *Enn.*, V, 1, 12. Le fait de conscience implique donc un acte de volonté.
[2] *Id.*, IV, 8, 8. ὅταν εἰς αἴσθησιν ἥκῃ (τὸ νοηθὲν καταβαῖνον).
[3] *Id.*, IV, 3, 30. ἄλλο γὰρ ἡ νόησις, ἄλλο δὲ ἡ τῆς νοήσεως ἀντίληψις.

connaissance spéculative, ensuite à la condition humaine, à la vie pratique. L'âme est le monde de la vie, de la vie sensible, de la vie intellectuelle, de la vie morale. Mais ces principes rationnels de la connaissance et de l'action, qui sont en elle, ne sont pas à elle, ne sont pas elle-même ; car, par exemple, elle porte des jugements sur le bien et sur le mal ; mais ces jugements sont intermittents, imparfaits, inconstants [1]. Les idées du juste et du beau qui lui servent de mesure dans ces jugements ne font donc pas partie intégrante et primitive de son essence ; elle ne les possède pas toujours en acte, mais en puissance ; elle les a donc empruntés et nécessairement empruntés de ce qui les possède en acte, et qu'est-ce qui les possède en acte ? ce n'est pas l'entendement réfléchissant et raisonnant ; c'est la raison, non pas la raison absolue en soi, mais la raison en nous, νοῦς ἐν ἡμῖν [2], car rien n'empêche que la raison soit en nous. C'est ce que Plotin appelle le νοῦς λογιζόμενος, le νοῦς ἐν διαστάσει καὶ κινήσει, le νοῦς μεθεκτός [3], qui appartient à la sphère du λόγος et de la διάνοια, quoiqu'en étant distinct, comme il est distinct du νοῦς en soi.

Suivons le mouvement ascendant de l'âme qui arrive jusque-là. La sensation a vu un homme et a fourni à l'imagination les matériaux pour en construire l'image ; l'imagination transmet cette représentation sensible à l'entendement discursif. Celui-ci peut se borner à cette notion de l'homme ; mais s'il s'interroge, πρὸς ἑαυτὸν διαλογίζοιτο, s'il se demande ; qui est cet homme ? La mémoire pourra répondre : c'est Socrate. Mais l'entendement peut ne pas s'arrêter là : il peut, s'il le veut, dérouler, déplier la forme transmise par l'imagination, ἐξέλιττοι τὴν μορφήν. Dans ce tout complexe, à l'aide de la faculté d'analyse qu'il possède, il peut distinguer le sujet

[1] *Enn.*, V, I, 11. ὅτε μὲν λογίζεται περὶ τούτων ψυχὴ, ὅτε δὲ μή.
[2] *Enn.*, V, 1, 11. δεῖ μὴ τὸν λογιζόμενον, ἀλλ'ἀεὶ ἔχοντα τὸ δικαῖον, νοῦν ἐν ἡμῖν εἶναι.
[3] *Id.*, IV, 9, 5.

et les attributs qui le déterminent ; quand il a dit : cet homme est Socrate, le prédicat lui a été fourni par la mémoire ; mais s'il dit : Socrate est bon, la notion de bonté ne lui est fournie ni par la sensation, ni par l'imagination, ni par la mémoire : il l'a donc tirée de lui-même ; il la possédait donc en lui-même, ἤδη παρ' αὑτῆς ἂν ἔχοι κανόνα ἔχουσα τοῦ ἀγαθοῦ παρ' αὑτῇ. Mais si l'âme, dans cette activité raisonnante, possède l'idée du bien, c'est qu'elle est quelque chose de semblable au bien par son essence, ἀγαθοειδής, et si elle a cette forme du bien, c'est qu'elle pense le bien[1]. Nous dirions que l'âme a la conscience morale.

Mais cette forme nouvelle, qui a donné à l'âme la sensation du bien et du juste, et par là même le contact avec elle-même puisqu'elle est devenue semblable à l'objet qu'elle a pensé, n'est pas le développement naturel de son essence propre : c'est une transformation qu'opère en elle l'illumination de la raison en soi. L'âme devenue raison pure n'est pas la raison en soi ; la raison pure qu'elle possède par la pensée lui vient d'ailleurs que d'elle-même, lui vient du dehors, ἐπακτός, et l'âme a conscience qu'elle lui vient du dehors ; par là même elle reconnaît l'existence d'un monde intelligible dont elle sait qu'elle dépend[2]. C'est ce monde qui, répandant en elle ses rayons de lumière, la rend intellectuelle, νοερά. Les principes du raisonnement, comme les principes de la vie morale, n'appartiennent pas à l'âme, quoiqu'ils soient dans l'âme. L'âme ne se suffit pas à elle-même, ne s'explique pas par elle-même. Souvent ces principes s'éclipsent en elle et se dérobent ; elle ne les possède donc qu'en puissance, c'est-à-dire qu'elle est seulement apte et disposée à les recevoir : ce qui lui prouve qu'elle a au-dessus d'elle et au dehors d'elle un principe supérieur qui les lui communique et nécessairement alors les

[1] *Enn.*, V, 6, 4. ἀγαθοειδὴς γὰρ τῷ τὸ ἀγαθὸν νοεῖν.

[2] *Enn.*, V, 6, 4. ψυχὴ μὲν ἐπακτὸν νοῦν ἔχει ἐπιχρώννυντα αὐτὴν νοερὰν οὖσαν.

possède en acte, éternellement, indéfectiblement : c'est la raison vraie, la raison en soi [1].

Par l'opération génératrice de cette raison l'âme devient pour ainsi dire raison ; elle atteint son maximum de pureté, c'est-à-dire de puissance, parce qu'elle a reçu des traces de la raison, νοῦ δέχεται ἐπικείμενα ἴχνη [2]. Tant que l'âme ne sort pas du domaine propre de l'entendement discursif, elle se voit double et différente : αὑτὴν μὲν ἡ ψυχὴ δύο καὶ ὡς ἕτερον ὁρᾷ. Quand elle s'unit par une sorte de vision à la raison supérieure qui l'éclaire, quand elle voit et regarde en elle-même les intelligibles que celle-ci lui communique, il semble que la dualité s'efface en elle, et que les deux choses, elle-même et la raison ne font plus qu'un [3]. Elle est et se sait une image de la raison, εἰκὼν νοῦ, le verbe et comme l'acte de la raison, λόγος νοῦ καὶ ἐνέργειά τις. De même que le verbe extérieur est l'image du verbe intérieur, l'âme est comme le verbe et l'acte de la raison ; elle en est l'activité, la vie qui s'en échappe pour former une autre *hypostase*, comme le feu, dont l'essence est la chaleur, émet au dehors une autre chaleur suspendue à la sienne, mais cependant encore différente. De même la raison engendre l'âme, qui est après elle la plus divine des choses, car elle la touche intimement. Quand ce rapport est intime, on peut dire que les actes intellectuels sont les actes de l'âme et lui appartiennent [4]. De même que le langage émis par la voix est divisé et multiple par rapport à la parole intérieure de l'âme, de même le verbe de l'âme, ὁ ἐν ψυχῇ λόγος, qui interprète et exprime la raison, est divisé et multiple par rapport à elle.

[1] *Enn.*, V, I, 11. ψυχῆς λογιζομένης εἰ τοῦτο καλὸν, ἀνάγκη εἶναι καὶ ἑστώς τι δικαῖον ἀφ'οὗ καὶ ὁ λογισμὸς περὶ ψυχὴν γίνεται.

[2] *Id.*, V, 3, 3.

[3] *Enn.*, IV, 6, 2. νοῦν δὲ ἓν καὶ ἄμφω τὰ δύο ἕν.

[4] *Enn.*, V, 1, 3. θειότερον τὸ ψυχῆς πρὸς τὸ ἄνω γειτόνημα μεθ'ὃ καὶ ἀφ'οὗ ἡ ψυχή... οὖσα ἀπὸ νοῦ νοερά ἐστι καὶ ἐν λογισμοῖς ὁ νοῦς αὐτῆς... ὅταν γὰρ ἐνίδῃ εἰς νοῦν, ἔνδοθεν ἔχει καὶ οἰκεῖα ἃ νοεῖ καὶ ἐνεργεῖ.. V, 1, 7. ψυχὴν γεννᾷ νοῦς... νοῦ δὲ γέννημα λόγος τις.

L'âme est comme une matière par rapport à la raison qui en est la forme ; mais cette matière, par sa simplicité, a une essence intellectuelle, νοοειδής [1]. C'est dans cette matière intelligible ou semblable à l'intelligible que la raison s'épanche comme une source, en y laissant quelque chose d'elle [2]. Entre l'âme devenue ainsi plus divine et la raison il n'y a plus d'autre distinction, d'autre séparation que la distinction d'essence [3]. Elles sont liées l'une à l'autre par un lien qui ne laisse pas entre elles de discontinuité et qui par là maintient et fonde l'unité de l'être ; elles ne diffèrent que par la différence du sujet qui reçoit la forme et de la forme qui est reçue dans le sujet [4]. Si l'on veut déterminer dans quel rapport l'âme se trouve avec la raison [5], il faut dire qu'elle n'est pas la raison en soi, mais qu'elle en possède parfois les puissances, sans jamais s'absorber substantiellement avec elle [6], ou encore qu'il y a deux raisons, la raison en nous, la

[1] *Enn.*, I, 1, 2. ὁ ἐν ψυχῇ (λόγοι) ἑρμηνεὺς κείνου. *Id.*, III, 2, 2. οὗτος δὲ ὁ λόγος ἐκ νοῦ ῥυείς· τὸ γάρ ἀποῤῥέον ἐκ νοῦ λόγος. *Id.*, V, 1, 3. ἡ νοῦ ὕλη νοοειδὴς οὖσα.

[2] *Id.*, III, 2, 2. νοῦς τοίνον δούς τι ἑαυτοῦ εἰς ὕλην.

[3] *Id.*, V, 1, 3. οὐδὲν γὰρ μεταξὺ ἢ τὸ ἑτέροις εἶναι.

[4] *Enn.*, V, 1, 3. τὸ μὲν ὡς δεχόμενον, τὸ δὲ ὡς εἶδος. *Id.*, IV, 3, 5. αἱ ψυχαὶ... ἐφεξῆς καθ'ἕκαστον νοῦν ἐξηρτημέναι. Non seulement la raison illumine spontanément l'âme, mais l'âme se porte spontanément vers la raison qui l'a produite. Le lien est mutuel.

[5] *Id.*, I. 1, 8. πρὸς δὲ τὸν νοῦν πῶς ἔχει ἡ ψυχή.

[6] *Enn.*, V, 1, 10. ἡ ἡμετέρα ψυχὴ θεῖόν τι καὶ φύσεως ἄλλης. ὁποία πᾶσα ἡ ψυχῆς φύσεως (notre âme est un être différent de l'âme de la nature), τελεία δὲ ἡ νοῦν ἔχουσα. III, 9, 5. Le rapport de l'âme à la raison est le rapport de la vue à l'objet visible ; mais l'âme est la vue indéterminée, qui, avant de voir, est disposée à voir et à penser ; elle est donc, avec la raison, dans le rapport de la matière à la forme. Malgré cet effort pour séparer, dans l'essence, l'âme et la raison, les principes logiques du système les rapprochent tellement, qu'elles se confondent. au moins dans leurs actes. L'âme étant à la limite des deux mondes (IV, 4, 2), τῆς ψυχῆς ἐν οἷον ἐσχάτοις τοῦ νοητοῦ κειμένης. appartient à l'un autant qu'à l'autre ; elle s'unit nécessairement à la raison, et tend à ne faire qu'un avec elle. IV 4, 2. ἡ ψυχὴ ἐν τῷ νοητῷ οὖσα... εἰς ἕνωσιν ἐλθεῖν τῷ νῷ ἀνάγκη... στραφεῖσα γὰρ οὐδὲν μεταξὺ ἔχει εἴς τε νοῦν ἐλθοῦσα ἥρμοσται καὶ ἁρμοσθεῖσα ἥνωται, οὐκ ἀπολλυμένη, ἀλλ'ἕν ἐστιν ἄμφω καὶ δύο. Elle ne se perd pas dans la raison, mais les deux en ne faisant qu'un restent deux.

raison de notre âme qui cherche, réfléchit, raisonne, délibère; l'autre, la raison même, la raison en soi, qui fournit à l'âme la puissance de raisonner et les principes de ses jugements et de ses raisonnements[1].

Mais au fond c'est dans le cercle de la réflexion, du raisonnement, de la délibération qu'est l'essence vraie de notre âme[2] et que se meut son activité propre. Si l'on distingue, ce que Plotin ne fait que rarement et sans précision, le διανοητικόν et le λογιστικόν, nous pourrons les considérer comme les deux espèces de la puissance générale qu'il appelle la recherche, τὸ ζητητικόν[3], puissance qui représente à la fois l'esprit du doute scientifique, de l'examen, la curiosité intellectuelle, le désir et la passion de savoir innés en tout homme et signalés par Aristote comme le principe de toutes les sciences humaines et particulièrement de la philosophie.

C'est cette faculté, qu'on peut appeler indifféremment l'âme intellectuelle, ἡ ψυχὴ ἡ νοερά, ou la raison dans l'âme, qui s'occupe des jugements et des propositions; qui s'attache à comprendre le sens des termes qui les expriment, qui non seulement raisonne, mais établit les règles du raisonnement, la théorie de la conséquence nécessaire, c'est-à-dire la logique, et arrive à connaître les êtres intelligibles, non pas, il est vrai, immédiatement et intuitivement, mais par voie de conséquence[4]. Cette puissance est un désir, le désir de trouver la science qui donne la notion vraie, le principe ration-

[1] *Enn.*, V, 1, 10. νοῦς ὁ μὲν λογιζόμενος, ὁ δὲ λογίζεσθαι παρέχων. V, 3, 4, où l'on distingue :

1. τῆς διανοίας τῆς ψυχικῆς φύσιν.
2. τὸν (νοῦν) ὑπεράνω τούτου (au-dessus de la διάνοια), δεύτερον μετὰ νοῦν καὶ εἰκὼν νοῦ (mais au-dessous de la raison).
3. Enfin la raison même.

[2] *Enn.*, V, 3, 3. ψυχὴν δεῖ ἐν λογισμοῖς εἶναι... αὐτοὶ λογιζόμενοι καὶ νοοῦμεν τὰ ἐν τῇ διανοίᾳ νοήματα αὐτοί.

[3] *Id.*, IV, 4, 12. τὸ ζητεῖν φρονεῖν.

[4] *Enn.*, I, 8, 2. τοὺς παρ' ἡμῖν λεγομένους νοῦς εἶναι, τους ἐκ προτάσεων συμπληρουμένους... λογιζομένους τε καὶ τοῦ ἀκολούθου θεωρίαν ποιουμένους, ὡς ἐξ ἀκολουθίας τὰ ὄντα θεωμένους.

nel des choses et arrive à posséder la raison [1]. La science qu'elle désire trouver c'est la dialectique, c'est-à-dire l'état mental qui nous met en mesure de raisonner sur toute chose [2], de découvrir son essence individuelle, de déterminer en quoi elle diffère des autres choses et quels sont les caractères qu'elle possède en commun avec elles, de fixer le lieu qu'elle occupe, d'examiner si elle est ce qu'elle est [3], de connaître en quel nombre sont les êtres véritables, les non-êtres et les choses qui diffèrent des êtres.

L'âme n'a pas pour fonction unique de connaître et de penser, car alors elle ne différerait plus de la raison ; elle exerce sur les choses extérieures et sur elle-même une domination, un gouvernement ; elle dépose dans les choses qu'elle gouverne selon la raison l'ordre et la beauté [4] dont elle a le sens, qu'elle sait comprendre et goûter dans les choses de la nature comme dans celles de l'art

C'est à l'âme et non à la raison pure qu'appartient la puissance qui aspire au bien et au beau. Ce désir c'est l'amour, qui fait partie de l'essence de l'âme et est l'œil par lequel elle contemple les idées de la raison, et de plus l'activité féconde qui cherche à les exprimer et à leur donner une forme sensible. C'est ainsi que l'âme crée un domaine de l'art, comme un domaine de la vie morale [5].

La dialectique ne se borne donc pas à établir les lois de la connaissance et à poursuivre la science ; elle enveloppe dans le cercle de ses recherches les questions du bien et du mal, et

[1] *Enn.*, IV, 4, 12. τὸ γὰρ λογίζεσθαι τί ἄλλο ἂν εἴη ἢ τὸ ἐφίεσθαι εὑρεῖν φρόνησιν καὶ λόγον ἀληθῆ καὶ τυγχάνοντα νοῦ τοῦ ὄντος.

[2] *Id.*, I, 3, 4. ἡ λόγῳ περὶ ἑκάστου δυναμένη ἕξις εἰπεῖν.

[3] *Enn.*, id. εἰ ἔστιν ὅ ἐστι, c'est-à-dire, j'imagine, si son être est identique à son essence. On retrouve ici la plupart des catégories d'Aristote.

[4] *Id.*, IV, 8, 3. κοσμεῖ καὶ διοικεῖ καὶ ἄρχει.

[5] Par la différence d'essence que Plotin veut établir entre l'âme et la raison, il arrive nécessairement à constituer deux logiques, deux morales, deux esthétiques. I, 1, 8. ἔχομεν οὖν καὶ τὰ εἴδη διχῶς, ἐν μὲν ψυχῇ οἷον ἀνειλιγμένα καὶ οἷον κεχωρισμένα, ἐν δὲ νῷ ὁμοῦ τὰ πάντα.

même la question des choses éternelles et de leurs contraires. Sur ces problèmes, elle essaie de donner une solution non pas seulement vraisemblable mais vraie. Elle fonde ainsi la science de la morale et la science du monde intelligible, c'est-à-dire la métaphysique[1]; car il ne faut pas croire que la dialectique ne soit qu'un organe, un instrument de la philosophie, la méthode d'un savoir formel sans contenu, ne traitant que de règles et de théorêmes vides, de propositions et de syllogismes. Ces connaissances sont la plupart nécessaires, mais ne sont que des exercices préparatoires. La dialectique, qui se réserve le droit de les juger et d'écarter celles qui ne lui paraissent pas indispensables, se tient plus haut : elle est dans ses rapports avec la logique ce que l'art de penser est à l'art d'écrire ; elle cherche à connaître les choses mêmes et unit à la connaissance formelle et subjective des méthodes, la connaissance réelle et subjective des choses[2]. Sa vraie matière est les êtres, τὰ ὄντα. La méthode, ὁδός, qu'elle emploie est celle que Platon a enseignée : c'est-à-dire d'abord la division pour déterminer la différence entre les idées, pour poser l'essence de chaque chose et pour établir les genres premiers de l'être ; puis la synthèse, pour reconstituer en combinant rationnellement, νοερῶς, les résultats de l'analyse, le monde intelligible en son tout, où seulement l'esprit trouve son repos, et d'où la division, par une marche inverse, fait descendre le raisonnement jusqu'à son point de départ[3].

[1] *Enn*,., I, 3, 4. τί τὸ ἀΐδιον καὶ τὸ μὴ τοιοῦτον ἐπιστήμῃ περὶ πάντων, οὐ δόξῃ... ἐνιδρύει τῷ νοητῷ κἀκεῖ τὴν πραγματείαν ἔχει.

[2] *Enn.*, I, 3, 5. οὐ γὰρ ψιλὰ θεωρήματα καὶ κανόνες, ἀλλὰ καὶ περὶ πράγματα ἐστιν, καὶ οἷον ἔχει τὰ ὄντα· ὁδῷ μέντοι ἐπ'αὐτὰ χωρεῖ, ἅμα τοῖς θεωρήμασι τὰ πράγματα ἔχουσα.

[3] *Enn*.. I, 3, 4. τῇ διαιρέσει τῇ Πλάτωνος χρωμένη. La διαίρεσις n'est pas précisément l'analyse ; c'est l'élimination successive des caractères relativement inessentiels ; elle a pour but d'arriver :

1. εἰς διάκρισιν τῶν εἰδῶν ;
2. εἰς τὸ τί ἐστι ;
3. ἐπὶ τὰ πρῶτα γένη ;
4. τὰ ἐκ τούτων νοερῶς πλέκουσα ἕως ἂν διέλθῃ πᾶν τὸ νοητόν.

Le λογιστικόν se rapporte à ce qui est donné par la perception sensible et ne produit dans l'âme que la forme inférieure de la connaissance qu'on appelle persuasion, πειθώ, tandis que la raison emporte la certitude par des raisons nécessaires, ἡ μὲν ἀνάγκη ἐν νῷ[1]. La science n'appartient pas exclusivement à l'âme, c'est-à-dire à la faculté de raisonner et de juger, mais aussi à la raison dont elle reçoit les principes.

La raison discursive ne se suffit pas à elle-même, elle a besoin de s'appuyer sur quelque chose[2], et ce quelque chose, ce sont les idées universelles et nécessaires de la raison pure.

C'est en développant le contenu de ces principes, en en tirant les conséquences, que l'âme crée la science en analysant, c'est-à-dire en remontant de l'effet à la cause et en combinant, en décomposant et en recomposant, jusqu'à ce qu'elle arrive à une connaissance rationnelle parfaite[3].

Dans la science absolue, αὐτοεπιστήμη, toutes les idées se pénètrent et se contiennent les unes les autres ; mais même les sciences humaines, malgré leur imperfection, ne sont pas des agrégats, des ramassis inorganisés de propositions, de démonstrations et de théorêmes[4].

Dans toute science, chaque partie contient en puissance le tout, et une proposition qui serait complètement séparée du tout dont elle fait partie ne serait pas une proposition scientifique[5]. Comme une semence est tout entière dans chacune

5. καὶ ἀνάπαλιν ἀναλύουσα εἰς ὃ ἐπ' ἀρχὴν ἔλθῃ.
6. τότε δὲ ἡσυχίαν ἄγουσα.

Enn., IV, 8, 1. εἰς λογισμὸν ἐκ νοῦ καταβάς. Plotin se réfère aussi à Héraclite, qui a déjà prescrit le double mouvement descendant et ascendant de la dialectique, ὁδόν τε ἄνω καὶ κάτω.

[1] *Enn.*, V, 3, 6.
[2] *Id.*, III, 8, 8. ἐπί τι ἐρείδοντες τὴν διανοίαν.
[3] *Enn.*, I, 3, 5. συντίθησι καὶ συμπλέκει καὶ διαιρεῖ ἕως εἰς τέλειον νοῦν ἥκῃ.
[4] *Enn.*, V, 8, 4. Nous ne comprenons pas que la science possède en elle tous les êtres, et qu'elle les a tous produits, parce que nous nous imaginons que... ὅτι τὰς ἐπιστήμας θεωρήματα καὶ συμφόρησιν (confluxum) νενομίκαμεν προτάσεων εἶναι.
[5] *Id.*, IV, 9, 5.

des parties entre lesquelles son évolution naturelle la divisera, comme chacune de ces parties a les mêmes propriétés que la semence qui néanmoins reste entière et indivisée, de même la science est tout entière dans chacune de ses parties et elle les engendre et les divise sans cesser d'être entière en elle-même [1], sans quoi la notion particulière n'aurait rien de systématique ni de scientifique. Le véritable savant sait découvrir toutes les notions d'une science dans une seule, en développant celles qu'elle contient à l'état latent et en germe. Le géomètre peut montrer que chaque théorème renferme tous les théorèmes précédents qui le conditionnent et auxquels on remonte par l'analyse et tous les théorèmes suivants qu'il conditionne et qu'on en tire par déduction [2].

[1] *Enn.*, V, 9, 5.
[2] *Id.*, V, 9, 5.

TROISIÈME PARTIE

CHAPITRE PREMIER

LA RAISON INTUITIVE

Nous arrivons à la partie la plus importante et aussi la plus difficile de la psychologie de Plotin : la plus difficile surtout parce que le système exigeant qu'on maintienne à la fois l'union et la différence entre la raison et l'âme d'une part et la raison humaine et la raison divine de l'autre, ce n'est pas sans peine qu'on détermine la nature propre de la raison de l'homme. Nous le savons : la loi de la série, décroissante dans l'ordre de l'être, croissante dans l'ordre de la connaissance, domine toute la philosophie de Plotin[1]. Non seulement les êtres, mais les puissances des êtres sont soumises à la loi de l'évolution et du développement[2]. Les facultés s'enveloppent les unes les autres et se développent les unes des autres en restant chacune inférieure à celle qui la conditionne et supérieure à celle qu'elle conditionne[3]. Tout ce qui, dans la série, est engendré par un

[1] Steinhart, *de Dialect. rat. Plotini*, p. 20 : « In hac philosophia videbimus notionum connexum atque æquabilem et a summis ad infima descensum et ab infimis ad summa reditum ».

[2] *Enn.*, II, 9, 3. παρ'ἄλλων εἶναι... ἐφεξῆς εἶναι πάντα ἀλλήλοις.

[3] *Id.*, VI, 7, 9. ἐξελίττουσι γὰρ αἱ δυνάμεις ἀεὶ εἰς τὸ ἄνω καταλείπουσαι.

autre et a besoin de cet autre pour naître est dans cet autre. L'être inférieur est dans celui qui lui est immédiatement supérieur, et de deux façons, d'abord comme le produit est dans ce qui l'engendre, mais en outre par le désir et l'effort spontané de l'inférieur de rester uni et de se rattacher à ce qui l'a engendré. C'est ainsi que le monde sensible est dans l'âme, et que l'âme est dans la raison, comme la raison est elle-même dans l'un, parce que l'un est non seulement la mesure, mais la condition universelle de toute existence et de toute perfection [1]. Il se distribue et se répartit dans les différents êtres dans une proportion qui constitue leur degré de perfection, degré variable suivant qu'ils sont séparés de lui par un plus ou moins grand nombre d'intermédiaires dans la série. Il y a une unité plus vraie dans les corps organisés que dans les corps inorganiques, dans la nature que dans les corps, dans l'âme que dans la nature, et enfin dans la raison que dans l'âme [2]. Il y a en nous, c'est un fait de conscience, outre les phénomènes de sensibilité, παθήματα, outre les phénomènes de connaissance dépendant plus ou moins de l'exercice des organes et de la sensation, il y en nous des pensées et des plaisirs que nous appelons purs, parce qu'ils ne sont ni les uns ni les autres dépendant du corps [3]. On ne peut pas les rattacher à l'âme, toujours liée en quelque manière à un corps ; la puisance ou plutôt l'hypostase, c'est-à-dire l'être auquel nous sommes obligés de les ramener, c'est ce que nous nommons la raison, ὁ νοῦς. La raison donc existe et dans l'univers et dans les êtres particuliers. Il est absurde et ridicule de mettre en doute son existence bien que quelques-uns n'aient pas craint de le faire ; car où trouver, si ce n'est en elle, les principes suprêmes de la pensée et de la vie, principes qui peuvent descendre dans l'âme, y descendent

[1] *Enn.*, VI, 4, 10. τὰς ἀσθενεστέρας δυνάμεις παρὰ τῶν προτέρων ἀξιοῦσι γίγνεσθαι. Conf. *Id.*, VI, 8, 18.
[2] *Id.*, VI, 5, 1 ; VI, 1, 11.
[3] *Id.*, I, 1, 1.

en réalité, mais, nous l'avons vu, ne lui appartiennent pas[1].

L'acte de la raison, τὸ νοεῖν, est de connaître, de concevoir, de penser sans le corps[2]. Cette connaissance a donc pour objet nécessairement des intelligibles, et ces intelligibles ce sont les actes de la raison, ce qui appartient à la raison et est contenu en elle[3].

Or c'est là nous-même, notre vrai être[4], c'est-à-dire un intelligible; car lorsque nous nous regardons nous-même avec la raison, que voyons-nous? une nature pensante, une nature intellectuelle, c'est-à-dire capable de penser. Or l'intelligible, c'est l'objet de l'intelligence ou de la pensée pure, et puisque nous nous connaissons comme être pensant, nous sommes, dans notre vraie essence, un intelligible, c'est-à-dire nous sommes à nous-même l'objet de notre pensée. De plus cet intelligible, puisqu'il est l'objet de la pensée, est nécessairement antérieur à cette pensée qui le saisit. En outre cette nature pensante, objet de notre pensée, existe et vit, puisque c'est nous-même; la pensée est donc la pensée de l'être, la pensée de la vie; de sorte qu'avant cette vie, avant cet être qui consiste dans l'acte de penser et est en mouvement, il y a une autre vie, uue autre pensée qui en est l'objet immobile, ou du moins en repos[5]. La raison qui a vu ces choses

[1] *Enn.*, V, 9, 3. ἴσως μὲν οὖν γελοῖον ζητεῖν εἰ νοῦς ἔστιν ἐν τοῖς οὖσι· τάχα δ'ἄν τινες καὶ περὶ τούτου ἀμφισβητοῖεν.

[2] IV, 7, 8. τὸ νοεῖν ἐστι τὸ ἄνευ σώματος ἀντιλαμβάνεσθαι.

[3] *Enn.*. V, 3, 3. τὰ αὐτοῦ καὶ τὰ ἐν αὐτῷ.

[4] *Enn.*, IV, 3, 13. On a dit que la raison humaine est dans le cerveau: on peut le dire si cela signifie non pas qu'elle est là comme dans un lieu, mais que l'appareil sensitif qui, par l'âme, jouit de la raison, ἀπολαύει, est dans le cerveau.

[5] *Enn.*, III, 9, 3. νοοῦντες αὑτοὺς βλέπομεν δηλονότι νοοῦσαν φύσιν... νοερὰν οὖσαν φύσιν νοοῦμεν (nous pensons ainsi la pensée en acte, vivante): πρὸ ἄρα τῆς νοήσεως ταύτης ἄλλη ἐστὶ νόησις οἷον ἥσυχος· καὶ οὐσίας δὲ ἡ νόησις καὶ ζωῆς νόησις· ὥστε πρὸ ταύτης τῆς ζωῆς καὶ οὐσίας ἄλλη οὐσία καὶ ζωή· ταῦτα ἄρα εἶδεν ὅσα ἐνέργειαι, εἰ δὲ νόες αἱ ἐνέργειαι αἱ κατὰ τὸ νοεῖν οὕτως ἑαυτοὺς τὸ νοητὸν ἡμεῖς οἱ ὄντως· ἡ δὲ νόησις ἡ αὐτῶν τὴν εἰκόνα φέρει. *Id.*, III, 9, 1. La raison voit les idées qui subsistent, ἐνούσας, dans le vivant universel (Dieu). Les idées sont donc avant la raison; car il faut qu'elles soient pour que la raison les pense... et puis qu'elles sont antérieures et par

d'elle-même et ces choses en elle-même ne les a vues qu'autant qu'elles sont des actes, des activités ἐνέργειαι, et si la raison est acte elle-même, par le fait qu'elle se pense elle-même, il est clair que nous, dans le fond intime de notre être, nous sommes un intelligible, et que la pensée que nous pensons de nous-même nous donne au moins l'image de l'intelligible.

La pensée de la raison, ἡ νόησις, est donc la pensée de certains intelligibles, la compréhension de choses inétendues[1]. Elle ne passe pas de la puissance de penser à l'acte; sinon elle supposerait une raison antérieure qui serait en acte par elle-même; car ce qui est en puissance exige un autre principe dont l'intervention l'amène à l'acte. Quand par lui-même un être est toujours ce qu'il est, il est un acte. L'âme est un acte; à plus forte raison, la raison est un acte. Tous les premiers principes sont des actes[2].

Bien que la raison soit aussi une hypostase distincte, supérieure à l'âme, supérieure à nous-même, comme la sensation est inférieure à nous[3], celui qui veut connaître la raison et connaître qu'il y a une raison doit d'abord connaître l'âme, et surtout ce qu'il y a de plus divin en elle, c'est-à-dire la raison de l'âme. La science doit monter progressivement de la nature à l'âme et de l'âme à la raison[4]. Chaque âme est suspendue à

conséquent extérieures et supérieures à la raison, la pensée qu'elle tire de leur contemplation n'est pas l'intelligible même, mais seulement son image, τὸν νοῦν ἔξω... αὐτοῦ ἅ ὁρᾷ ἔχειν· εἴδωλα ἄρα. Sur le passage (III. 9, 3), ταῦτα ἄρα εἶδεν ὅσα ἐνέργειαι, Philopon (*de An.*, f. 1, p. a), semble avoir lu ἐνεργεῖ; car il l'interprète ainsi : ὅστις δὴ ἐνέργησεν, οὗτος οἶδεν ὅ λέγω, interprétation que M. Bouillet a adoptée, sans raison, je crois.

[1] *Enn.*, IV, 7, 8. νοητῶν δὲ ἡ νόησις... νοητῶν τινῶν νοήσεις καὶ ἀμεγεθῶν ἀντιλήψεις.

[2] *Id.*, II, 5, 3.

[3] *Id.*, V, 3, 3.

[4] *Enn.*, V, 3, 9. ψυχὴν οὖν ὡς ἔοικε καὶ τὸ ψυχῆς θειότατον κατιδεῖν δεῖ τὸν μέλλοντα νοῦν εἴσεσθαι ὅτι ἔστιν. La marche ascendante de la science est ici clairement exprimée, même par les temps des verbes; ce n'est qu'après avoir vu l'âme, κατιδεῖν, qu'on reconnaîtra, εἴσεσθαι, que la raison existe, ὅτι ἐστιν. *Id.*, III, 8, 7. τῆς δὲ θεωρίας ἀναβαινούσης ἐκ τῆς φύσεως ἐπὶ ψυχὴν καὶ ἀπὸ ταύτης εἰς νοῦν.

sa raison propre, sans en être détachée et sans se confondre dans l'essence avec elle. Les âmes sont les verbes des raisons, λόγοι νῶν ; seulement elles sont plus déroulées que les raisons ; elles sont devenues de peu beaucoup, c'est-à-dire que la raison, tout en étant pluralité, est une pluralité plus concentrée, d'où s'échappe et se déploie la richesse et la multiplicité de puissances, d'attributs, de formes qui appartiennent à l'âme ; mais l'âme reste attachée par un lien de continuité à la raison d'où elle procède et dans laquelle elle a sa racine [1].

La raison néanmoins est introduite du dehors dans l'âme qu'elle domine et à qui elle ne se donne pas tout entière. La raison projette sur l'âme la couleur et la lumière et la rend ainsi intellectuelle ; mais elle a comme caractère essentiel et propre d'être non-seulement lumière, car la lumière n'est qu'une propriété, un attribut, mais elle possède dans son essence le principe lumineux même, et si l'on demande d'où la raison elle-même a reçu ce principe lumineux, qui n'est plus un accident, il faut répondre qu'elle l'a recu de la lumière essentielle, substantielle, de l'un, du bien, de Dieu, et il faut dire cela de la raison universelle, aussi bien que des raisons particulières [2]. Car il y a une raison universelle comme une âme universelle. L'univers a non seulement une vie, mais une raison ; c'est de cette raison que l'âme reçoit les formes qu'elle imprime au monde visible [3] ; c'est par elle que tout et le tout est rationnel et parfait ; car cette perfection ne saurait venir du hasard [4]. C'est à elle, médiatement du moins et par l'intermédiaire de l'âme, qu'est due la création des choses, car puisqu'elle est parfaite et

[1] *Enn.*, IV, 3, 5. αἱ ψυχαὶ ἐφεξῆς καθ'ἕκαστον νοῦν ἐξηρτημέναι, λόγοι νῶν οὖσαι καὶ ἐξειλιγμέναι μᾶλλον ἢ ἐκεῖνοι.

[2] *Enn.*, V, 6, 4. ψυχὴ μὲν γὰρ ἔπακτον νοῦν ἔχει ἐπιχρώννυντα αὐτὴν νοερὰν οὖσαν, νοῦς δ'ἐν αὑτῷ οἰκεῖον ἔχει οὐ φῶς ὢν μόνον, ἀλλ'ὅ ἐστι πεφωτισμένον ἐν τῇ αὑτοῦ οὐσίᾳ.

[3] *Id.*, V, 1, 8 ; II, 3, 18.

[4] *Id.*, VI, 8, 17.

douée d'une si grande puissance, elle ne pouvait pas être stérile : elle a engendré nécessairement[1]. Elle a créé le monde; elle a engendré l'âme; elle a produit les raisons individuelles attachées à chaque être raisonnable et liées en lui et appropriées à une âme : les raisons des astres, les raisons des démons, les raisons des hommes.

Cette production, dont le mode est d'ailleurs fort obscurément décrit par Plotin, est une sorte d'acte intérieur de la raison en elle-même qui la partage, comme les individus partagent et divisent l'espèce en les laissant cependant ensemble et unis indissolublement à elle, par ce que cette division n'est produite que par la différenciation[2]. D'où il résulte que chaque raison individuelle est toute la raison[3], car la raison n'étant pas composée de parties ne peut pas être possédée par parties. Elle est tout entière en un chacun. La raison, la pensée est commune et identique dans tous les êtres raisonnables et pensants; par la raison tous les êtres pensants ne sont qu'un, et toutes les raisons particulières n'en font, en un certain sens, qu'une seule[4].

Quelques philosophes ont conçu et résolu le problème dans un sens diamétralement contraire, et faisant naître le supérieur de l'inférieur, ils ont imaginé que c'était l'âme qui, par une évolution graduelle, arrivée à son maximum de

[1] *Enn.*, V, 1, 7. καὶ γὰρ τέλειον ὄντα γεννᾷν ἔδει καὶ μὴ δύναμιν οὖσαν τοσαύτην ἄγονον εἶναι.

[2] *Enn.*, VI, 7, 17 ; VI, 2, 22. ὅτε μὲν ἐν αὐτῷ ἐνεργεῖ τὰ ἐνεργούμενα οἱ ἄλλοι νοῖ, ὅτε δὲ ἐξ αὐτοῦ ψυχή. IV, 3, 4. ἑτερότητι χωριζομένου.

[3] *Enn.*, 8, 7. καὶ ἄλλως δὲ ὁ νοῦς οὐχ ἑνός τινος ἀλλὰ καὶ πᾶς· πᾶς δὲ ὢν καὶ πάντων. VI, 7, 17. ὁ δὲ πᾶς νοῦς ἕκαστον περιέχων ἆρα ταὐτὸν ἕκαστον περιέχει.

[4] *Enn.*, VI, 2, 20. καὶ εἶναι καθ'αὑτὸν τὸν μέγαν νοῦν καὶ ἑκάστους αὖ ἐν αὑτοῖς ὄντας καὶ ἐμπεριέχεσθαι τοὺς ἐν μέρει, τῷ ὅλῳ καὶ τὸν ὅλον, τοῖς ἐν μέρει, ἑκάστους δὲ ἐφ'ἑαυτῶν καὶ ἐν ἄλλῳ, καὶ ἐφ'ἑαυτοῦ ἐκεῖνον καὶ ἐν ἐκείνοις, καὶ ἐν ἐκείνῳ μὲν πάντας ἐφ'ἑαυτοῦ ὄντι δυνάμει, ἐνεργείᾳ ὄντι τὰ πάντα ἅμα, δυνάμει δὲ ἕκαστον χωρίς, τοὺς δ'αὖ ἐνεργείᾳ μὲν ὅ εἰσι, δυνάμει δὲ τὸ ὅλον. *Id.*, I, 1. 8. ἔχομεν δὲ τὸν νοῦν ἢ κοινὸν ἢ ἴδιον ἢ καὶ κοινὸν πάντων καὶ ἴδιον· κοινὸν μὲν, ὅτι ἀμέριστος καὶ εἷς καὶ πανταχοῦ ὁ αὐτός, ἴδιον δὲ, ὅτι ἔχει καὶ ἕκαστος αὐτόν.

puissance et de perfection, engendre la raison. Ils oublient que l'âme n'a la raison qu'en puissance, et que pour la faire passer de la puissance à l'acte il faut un principe qui soit en acte la raison même. D'ailleurs nous savons par expérience que l'âme est sujette à la passivité : or il faut qu'il y ait quelque chose qui soit supérieur et inaccessible à ces modifications venant du monde sensible, sans quoi tout serait dissous par le temps. Enfin l'âme est dans le monde : or il doit y avoir quelque chose hors du monde, puisque tout ce qui est dans le monde est corps ou dans un corps, sans quoi il n'y aurait rien de permanent et de durable. Les raisons de l'homme, λόγοι, et toutes les autres raisons ne seraient pas éternelles[1].

Mais si la raison n'est pas née de l'âme, comment est-elle née ? La raison est devenue raison parce que, quoi qu'elle soit en soi l'être un, elle s'est divisée, et elle s'est divisée parce qu'elle a pensé l'un, vers lequel elle est par essence portée et tournée. Il semble qu'elle aurait alors dû rester un comme son objet ; mais elle s'est reconnue impuissante à l'embrasser dans son unité et dans son tout. Il a fallu qu'elle se déterminât et se divisât pour le saisir partiellement[2].

La raison a trois relations : I. avec l'âme qu'elle illumine et qu'elle transforme en une raison raisonnante, νοῦς λογιζόμενος ; c'est la raison, forme de l'âme, νοῦς ὁ μὲν εἶδος ψυχῆς, κατὰ

[1] *Enn.*, V, 9, 4.

[2] *Enn.*, VI, 7, 15. ἣν γὰρ ἐκομίζετο δύναμιν ἀδυνατῶν ἔχειν συνέθραυε καὶ πολλὰ ἐποίησε τὴν μίαν, ἵνα οὕτω δύναιτο κατὰ μέρος φέρειν. Cette genèse de la raison a quelqu'analogie avec celle de Hegel. Il semble qu'il suffise que l'être se divise pour qu'il pense, et on veut voir dans cette pure division l'opposition du sujet et de l'objet qui constitue la raison. Mais c'est une illusion. Pour penser, il faut certainement que l'être pensant ou sujet ait un objet ; mais il n'en résulte pas que la division de l'être suffise pour constituer la puissance de penser, si cette puissance n'était pas contenue dans l'être. L'objet n'est un intelligible qu'en présence d'un sujet qui peut le penser, comme, d'un autre côté, l'être pensant en puissance ne devient en acte qu'en présence et par l'acte de l'intelligible. En un mot, tout être n'est pas apte à se diviser en sujet et objet, c'est-à-dire n'est pas apte à penser.

μορφήν; II. avec le bien, l'un ou Dieu par lequel elle est elle-même illuminée; III. Enfin avec elle-même, selon qu'elle existe considérée en soi[1].

C'est à ce point de vue que nous devons ici maintenant l'étudier.

La raison n'est pas une chose inerte χρῆμα ἀμένηνον ; c'est une force, une force qui a son fondement en elle-même, δύναμιν ἐφ' ἑαυτῆς βεβῶσαν, la force la plus intellectuelle, la plus substantielle, la plus vivante ; elle est l'acte de l'être, ὁ δὲ νοῦς ἐνέργεια τῆς οὐσίας[2]. Bien plus elle est l'être même ; car penser, ἐνεργεῖν, et être, c'est la même chose, et les actes de cette force vivante et puissante, ce sont les intelligibles[3]. Ce n'est pas assez de dire qu'elle est le lieu des intelligibles[4]; elle est les intelligibles mêmes, qui sont ses actes ou ses pensées; car ses pensées sont ses actes.

En elle ce qui voit et connaît ne diffère en rien de ce qui est vu et connu; en elle surtout s'applique et se réalise la grande loi de la connaissance, qui est l'assimilation du sujet et de l'objet, assimilation qui suppose et pose même une tendance et un désir réciproques de l'intelligence vers l'intelligible et de l'intelligible vers l'intelligence[5]. La raison est les êtres même qu'elle pense.

La raison vraie, ὁ ἀληθὴς νοῦς καὶ ὄντως[6], la raison pre-

[1] *Enn.*, I, 1, 8. Elle est, sous ce dernier rapport, un moyen terme, ὥσπερ καὶ τὸ κέντρον (V, 1, 1) entre l'âme et l'un.

[2] *Id.*, VI, 6, 8.

[3] *Enn.*, VI, 8, 4. τὸ αὐτὸ εἶναι ἐκεῖ καὶ τὸ ἐνεργεῖν. *Id.*, I, 1, 8, et I, 1, 13 ; I, 3, 5. C'est la raison qui possède les principes clairs de la science, V, 3, 3.

[4] *Id.*, V, 5. 1 ; V, 9, 3. οὗτος τὰ ὄντα καὶ... ἡ τῶν εἰδῶν φύσις ἐνταῦθα.

[5] *Enn.*, V, 3, 4, 9. τὸ ὁρῶν μηδὲν διαφέρειν τοῦ ὁρωμένου. III, 6, 7. ὁμοίωσις τοῖς ἐνορωμένοις πρὸς τὰ ἐνορώμενα. II, 4, 10 ; I, 8, 1. τῆς γνώσεως ἑκάστων δι' ὁμοιότητος γιγνομένης... νοῦς μὲν γὰρ καὶ ψυχὴ εἴδη ὄντα εἰδῶν καὶ τὴν γνῶσιν ἂν ποιοῖντο καὶ πρὸς αὐτὰ ἂν ἔχοιεν τὴν ὄρεξιν.

[6] D'ailleurs, la raison dans l'âme a les mêmes intelligibles que la raison au-dessus de l'âme ; mais la conscience, la réflexion accompagne toujours les actes de l'une, tandis que l'acte de la raison intuitive pure est inconsciente. VI, 9, 5; V, 3, 2. Il y a dans Plotin au moins trois espèces de raison : 1. La raison qui est la forme de l'âme, εἶδος ψυχῆς

mière, ὁ πρῶτος νοῦς, la grande raison, ὁ μέγας, comme l'appelle encore Plotin, sans laquelle ne sauraient s'accomplir ni se concevoir les actes de la sensation ni les actes de l'entendement discursif, la raison qui saisit en elle-même par un acte d'intuition, immédiatement les principes intelligibles qui la constituent, la raison infaillible. On ne peut pas supposer un instant qu'elle soit capable d'errer, qu'elle n'atteigne pas les choses mêmes, l'être réel. Nous ne pouvons pas douter que les choses qu'elle voit ne soient telles qu'elle les voit. Où pourrait-elle, sinon en elle même, puiser la conviction qu'il en est ainsi [1]. La connaissance de ces prin-

(V, 9, 3) ; 2. La raison informante, qui informe l'âme comme le sculpteur donne la forme à la statue, τὸν δὲ τὴν μορφὴν παρέχοντα ὡς ποιητὴν τοῦ ἀνδρίαντος. V, 9, 3... ou encore :

1. La raison λογιζόμενος, ἐν διαστάσει καὶ κινήσει, qui est le désir de l'âme de trouver la vérité, τὸ ἐφίεσθαι εὑρεῖν φρόνησιν, et reste par suite au degré inférieur du doute. IV, 9, 5; IV, 4, 12.

2. La raison dans l'âme, simple et indivisible, la raison μεθεκτός, différente de la raison raisonnante, V, 8,4, comme le ζητεῖν φρονεῖν diffère du φρονεῖν.

3. Enfin, la raison en soi, qui est hors de l'âme et au-dessus d'elle, mais qui est en partie en nous : C'est l'un ou Dieu.

Simplicius en distingue encore davantage (*Comm. in de Anim.*, 61 r. v. 24) :

1. Le νοῦς ἀμεθεκτός, l'esprit divin.

2. Le νοῦς ὑπὸ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς μετεχόμενος, différent du premier et que Simplicius définit κρείττων οὐσία.

3. Le νοῦς, essence indivisible et intellectuelle, ἀμέριστος καὶ νοερὰ οὐσία, cause spécifique de l'âme, εἰδητικὴ αἰτία, dont elle est une partie.

Ce dernier νοῦς se divise à son tour en deux parties : l'une supérieure, séparable, demeurant une et en elle-même, l'intellect agent, νοῦς χωριστός, ποιητικός ; l'autre, émanée de la première, remplie d'elle, mais s'appliquant au monde extérieur et à la pluralité, ὁ δυνάμει νοῦς.

Dans ce dernier νοῦς en puissance, Simplicius distingue enfin : le νοῦς imparfait et absolument potentiel et le νοῦς ἤδη μὲν κατὰ τὴν ἕξιν τέλειος, οὐκ ἐνεργοῦν δέ, la raison qui, par la possession des intelligibles, a déjà sa perfection, mais n'est pas en acte. C'est l'intellect acquis, acquisitus, τὸ ἐπικτήτως νοούμενον.

Ainsi, suivant Simplicius, il y a :

1. Une πρώτη οὐσία qui, tout en demeurant en elle-même, fait sortir de soi :

2. Une seconde οὐσία appelée κρείττων,

3. Et une troisième οὐσία ἀμέριστος καὶ νοερά.

[1] *Enn.*, V, 5, 1. ἄρ'ἄντις φαίη ψεύδεσθαί ποτε καὶ μὴ τὰ ὄντα δοξάσειν ;

cipes par la raison ne l'abandonne jamais et n'est point sujette à l'oubli; elle n'est ni conjecturale ni douteuse ni variable; elle n'est pas empruntée à une autre faculté; elle n'est pas le résultat d'une démonstration ni d'une analyse[1]; elle est certaine, d'une évidence immédiate, intuitive, indéfectible, innée, éternelle[2].

La sensation aussi est intuitive; mais elle n'atteint pas l'objet même, puisqu'il reste en dehors d'elle, et qu'elle n'a l'intuition que de son image[3]: de là la possibilité de l'erreur dans tous les actes de connaissance qui reposent plus ou moins directement sur l'exercice des sens. Ce que les connaissances sensibles possèdent de certitude, elles l'empruntent à l'entendement et à la raison qui seules peuvent juger. Toute connaissance donc s'écroule si l'on ébranle la foi de la raison en elle-même, αὐτὸς (ὁ νοῦς) ἐναργὴς αὐτὸς αὑτῷ. La raison est évidente et certaine à la raison. Et cela vient de ce que ses objets, le juste, le beau, le bien, ne sont pas hors d'elle-même ni différents d'elle-même, et qu'elle les connaît par un contact[4], sans quoi elle ne les

οὐδαμῶς· (Leibniz dit aussi : La raison va à l'être). πόθεν δὲ αὐτῷ πίστιν ὅτι οὕτως ἔχει παρέξεται.

[1] *Id.*, V, 5, 2. οὐδ' ἀποδείξεως δεῖ.

[2] *Id.*, V, 5, 1. δεῖ ἄρα αὐτὸν ἀεὶ εἰδέναι καὶ μήδ' ἂν ἐπιλαθέσθαι ποτέ τὴν δὲ εἴδησιν αὐτῷ μήτε εἰκάζοντι εἶναι μήτε ἀμφίβολον, μηδ' αὖ παρ' ἄλλου οἷον ἀκούσαντι· οὐ τοίνυν οὐδὲ δι' ἀποδείξεως... ἀλλ'... αὐτόθεν (τις φαίη) αὐτῷ ἐναργές τι εἶναι· καίτοι ὁ λόγος φησὶ πάντα.

[3] *Enn.*, V, 5, 1. Non seulement elle possède par elle-même quelques notions certaines; mais la raison nous dit que tout en elle est certain, τὸ ἐναργὲς αὐτῷ παρεῖναι, et la raison pour le dire ne peut avoir d'autre autorité qu'elle-même.

[4] *Enn.*, VI, 7, 36. ἡ τοῦ ἀγαθοῦ εἴτε γνῶσις εἴτε ἐπαφή. Si l'on dit, comme Aristote, que dans les choses sans matière la connaissance est identique à son objet, la pensée à la chose pensée, il ne faut pas (*Id.*, II, 9, 1) entendre que la connaissance est l'objet même ni que la raison qui voit l'objet soit cet objet : au contraire, ou du moins, inversement, c'est l'objet sans matière qui est à la fois intelligible, pensée et intelligence, νοητόν τε καὶ νόησιν καὶ νοῦν. Ce n'est pas la connaissance qui se porte à l'intelligible, mais l'objet intelligible qui fait que la connaissance ne reste pas telle que serait celle d'un objet matériel, mais devient une connaissance vraie, c'est-à-dire l'objet même et non son image. Ainsi, VI, 6, 6, la connaissance est moins l'acte de la raison sur l'intelligible

toucherait que par hasard, et ils pourraient, comme à l'âme, parfois lui échapper, et alors quelle serait la puissance qui mettrait le sujet et l'objet en rapport et les unirait pour produire la connaissance. Les notions de la raison ne seront plus que des impressions, des coups frappés du dehors, ἐπακτοὶ καὶ πληγαί. Mais comment concevoir de pareilles impressions, des empreintes, τύποι, même dans l'âme et à plus forte raison, dans la raison? que sera-ce que la figure, μορφή, qu'elle en recevra? Si la raison a son objet en dehors d'elle, elle n'est plus que la sensation, et alors le juste, le beau, le bien seront étrangers à son essence; elle ne saisira plus des intelligibles que leurs images; elle ne les connaîtra plus en eux-mêmes et toutes ses notions seront fausses, par quelqu'endroit au moins[1], et si elle ne possède pas en elle-même les règles et la mesure de la beauté et de la justice, comment pourra-t-elle juger des choses belles et des choses justes?

D'un autre côté, dans cette hypothèse, on ne peut plus concevoir le mode d'existence et la nature de ces intelligibles dont la conscience atteste en nous la présence, dont tous nos jugements supposent la réalité. Sont-ils privés de sentiment, de vie, de raison, c'est-à-dire sont-ils des abstractions, des formes purement logiques, vides de contenu, mortes, ἀμένηνον χρῆμα[2]? ou sont-ils doués de raison? s'ils possèdent la raison, ils seront confondus avec la raison dans le même sujet, ἅμα ἐνταῦθα; la vérité sera en eux et ils constitueront la raison première[3]. Mais on se demande alors quelle est la nature de cette vérité, comment se comportent l'un à l'autre les intelligibles et la raison, s'ils sont dans le même sujet, et

que l'acte de l'intelligible sur la raison. C'est l'intelligible qui fait que la raison est raison, c'est-à-dire pense en lui donnant un objet à penser.

[1] *Enn.*, V, 5. 1. διέψευσθαί ' : ἐν ἅπασι οἷς θεωρεῖ αἱ τῆς κρίσεως ἀρχαὶ... καὶ αὗται ἔξω.

[2] *Id.*, V, 5, 1. ἀναίσθητα καὶ ἄμοιρα ζωῆς καὶ νοῦ.

[3] *Enn.*, V, 5, 1. Le texte est très obscur : εἰ νοῦν ἔχει (τὰ νοητά) ἅμα ἐνταῦθα ἄμφω καὶ τὸ ἀληθὲς ὧδὶ καὶ ὁ πρῶτος νοῦς οὗτος.

comment ils peuvent être deux et différents l'un de l'autre[1].

Si les intelligibles n'ont ni la vie ni la raison, que sont-ils? ce ne sont assurément ni des propositions ni des jugements ni ce que les stoïciens appellent les λεκτά : car ils seraient alors des attributs et non des êtres. Ainsi quand on dit que le juste est beau, le juste et le beau seraient deux choses simples, différentes et séparées l'une de l'autre ; alors l'intelligible ne sera plus quelque chose d'un, ne résidera plus dans un seul sujet; chaque intelligible sera dispersé et divisé, isolé : mais où sera-t-il? où la raison ira-t-elle les chercher, où les poursuivra-t-elle, comment les rencontrera-t-elle? et dans cette poursuite qui l'emportera vers divers et nombreux objets, comment restera-t-elle identique à elle-même et persévérera-t-elle dans son essence? Comment concevoir la cause et le principe des différences que gardent entr'eux les divers intelligibles? Pourquoi l'un est-il le juste, l'autre le beau?

Il ne faut donc pas chercher les intelligibles hors de la raison : ce qui revient à dire que la raison n'est pas hors d'elle-même; qu'elle est toujours en elle-même et qu'elle ne saurait jamais être dépourvue de pensée[2]. Supposer une raison vide, un esprit sans contenu, c'est construire uue pure abstraction.

La raison possède donc en elle-même les intelligibles ;

[1] *Enn.*, II, 4, 4. Les intelligibles sont une matière à laquelle l'un, qui est bien pour Plotin comme pour Proclus (*in Alcib.*, t. III, p. 165) la fleur de l'être, οἷον ἄνθος τῆς οὐσίας ἡμῶν, donne la forme. Ils sont multiples, ils ont donc quelque chose de commun ; et ils ont quelque chose de propre, parce qu'ils sont différents les uns des autres. Le propre de chaque intelligible qui le sépare des autres, c'est la forme particulière qn'il revêt, μορφή. Mais la forme suppose un substrat, ὑποκείμενον, qui la reçoive et soit déterminé par la différence. Il y a jusque dans le monde intelligible une matière pour recevoir la forme.

[2] *Enn.*, V, 3, 1. Steinhart, *De Dialect. rat. Plot.*, p. 33 : résume ainsi le chapitre :

1. ὅτι μὴ οἷον τε τὸν νοῦν ἐκτὸς ἑαυτοῦ εἶναι.
2. ἐν ἑαυτῷ ἐστι καὶ σὺν ἑαυτῷ.
3. ἀνοητὸς δὲ νοῦς οὐκ ἄν ποτε εἴη.

c'est la seule manière d'expliquer et de fonder la connaissance vraie, c'est-à-dire la connaissance des choses et le seul moyen de ne pas nous réduire à ne saisir par la pensée que leurs qualités, τὸ ποῖον, qui n'en représentent que les images et comme les traces. Les intelligibles sont les essences des choses; mais l'essence d'une chose est cette chose même dans sa réalité idéale. Il en résulte que dans la raison, la pensée se confond avec l'être, et comme la raison est ce qu'elle pense et qu'elle pense tout, la raison est tout, ὁ δὲ νοῦς πάντα[1]. Elle a toutes choses dans un sujet un et identique, subsistant dans le même état, se bornant à être, à être toujours et ne connaissant les vicissitudes ni de l'avenir ni du passé. Mais les choses qui possèdent ces propriétés caractéristiques, ce sont les êtres vrais, τὰ αὐτὰ ὄντα, les êtres mêmes qui ne désirent rien que maintenir leur état présent. Chacun d'eux est raison et être, νοῦς καὶ ὄν, et le système de ces êtres, τὸ συμπᾶν, est tout raison et tout être. La raison par l'acte de penser se donne l'être, et l'être par le fait qu'il est pensé donne à la raison le *penser* et l'être[2]. Mais le penser et l'être ont une cause différente d'eux-mêmes; car ils coexistent, ils sont unis dans l'hypostase, dans la substance, et ne font jamais défaut l'un à l'autre[3]. Quoi qu'ils soient deux, la raison et l'être, le pensant et le pensé, ils ne sont qu'un, et la pensée est la vision qui voit dans les deux l'un[4]. Ils sont deux; car il n'y aurait pas d'acte de penser, τὸ νοεῖν, s'il n'y avait pas entr'eux de différence, et il n'y en aurait pas davantage s'il n'y avait pas identité. Nous voyons déjà la pluralité dans

[1] *Enn.*, V, 1, 4. οὐδὲν παρ' αὑτὴν ἄλλο λέγει καὶ ἔστι, ce qu'elle se dit à elle-même n'est pas différent de ce qu'elle est, καὶ ὅ ἐστι, τοῦτο καὶ λέγει, et ce qu'elle est, c'est précisément ce qu'elle dit.

[2] *Enn.*, V, 1, 4. ὁ μὲν νοῦς κατὰ τὸ νοεῖν ὑφιστάς τὸ ὄν, τὸ δὲ ὂν τῷ νοεῖσθαι τῷ νῷ διδὸν τὸ νοεῖν καὶ τὸ εἶναι.

[3] *Id.*, id. ἅμα γὰρ ἐκεῖνα καὶ συνυπάρχει καὶ οὐκ ἀπολείπει ἄλληλα. *Id.*, V, 5, 3. μία τοίνυν φύσις αὕτη ἡμῖν, νοῦς, τὰ ὄντα πάντα, ἡ ἀλήθεια. IV, 1, 1. L'être vrai appartient au monde intelligible, est une idée. Le νοῦς en est le plus parfait, mais les âmes en font également partie.

[4] *Id.*, id., et V, I, 5. ἔστι γὰρ ἡ νόησις ὅρασις ὁρῶσα ἄμφω τὸ ἕν.

la raison[1], même quand elle se pense elle-même, puisqu'en se pensant elle pense les intelligibles qui la constituent. Nous verrons plus loin qu'il y a dans la raison, ou dans l'intelligible, ce qui est tout un, non seulement identité et différence, mais repos et mouvement, et par la pluralité, nombre et quantité, qualité même, puisque la qualité n'est que la différence propre et que la différence est opposition. Or ce sont là les principes des choses et la raison les contient tous et toutes[2]. C'est sur ces principes que s'appuie la connaissance vraie, puisque c'est en eux que les choses mêmes ont leur fondement[3].

La raison possède la puissance de penser ou de connaître, c'est-à-dire de se mouvoir. La connaissance pure, το νοεῖν, est donc une sorte de mouvement[4]. C'est un mouvement au sein de l'acte antérieurement immobile qui n'était raison qu'en

[1] *Enn.*, V, 3, 1. ἆρα τὸ νοοῦν ἑαυτὸ ποικίλον δεῖ εἶναι. VI, 7, 13. Ni la raison ni l'âme, ne sont une essence simple : toutes les deux enferment l'universalité des choses dans leur variété infinie, en tant que celles-ci sont simples, c'est-à-dire principes et actes. Si la raison ne renfermait pas de différences, si nulle diversité ne l'éveillait à la vie, elle ne serait pas acte et ne différerait pas de la non-activité, μὴ ἐνεργείας, c'est-à-dire de la puissance pure, ou pure possibilité. Au contraire, sa nature est d'être une différenciation universelle, ἐπὶ πᾶν ἑτεροιοῦσθαι. C'est l'évolution de la raison, sa marche à travers la vie, ce mouvement infini qui lui permet de parcourir la carrière qu'il est dans sa nature de parcourir et de pénétrer successivement dans tous les êtres, διέξοδος... ἡ διὰ ζωῆς πορεία, πλάνη... πέφυκε δ'ἐν οὐσίαις πλανᾶσθαι μένουσαν ἔχει τὴν πλάνην, ἡ δὲ πλάνη αὐτῷ ἐν τῷ τῆς ἀληθείας πεδίῳ, οὗ οὐκ ἐκβαίνει... ἡ πᾶσα οὐσία νοήσις πᾶσα, ζωὴν περιλαβοῦσα πᾶσαν καὶ μετ' ἄλλο δεῖ ἄλλο.

[2] *Id.*, V. 1, 4. ἐξ ὧν ὡς ἀρχῶν τἄλλα.

[3] *Enn.*, VI, 9, 3. ἔστιν ἡμῖν ἡ γνῶσις ἐπερειδομένη. La théorie de la connaissance de la raison aboutit à ces quatre propositions :

1. La raison pense toujours et toujours son objet propre. IV, 7, 1.
2. Une raison qui n'aurait pas en soi la vérité ne serait pas raison. V, 5, 1.
3. C'est avec la raison qu'on doit contempler la raison. VI, 6, 8.
4. Les idées universelles ne sont pas une construction arbitraire de notre esprit. Les choses ne sont pas parce que nous les pensons ; mais c'est parce que les choses sont et sont dans notre raison que nous pouvons les penser et que nous les pensons.

[4] *Enn.*, VI, 7, 35. τὸν νοῦν τοίνυν τὴν μὲν ἔχειν δύναμιν εἰς τὸ νοεῖν... τὸ νοεῖν κίνησίς τις ἦν.

puissance, abstraitement, comme une vue qui ne voyait pas encore; c'était une pensée qui ne pensait pas encore[1]. Mais tout mou ement pose un moteur et une fin vers laquelle il se dirige[2]. Cette fin motrice n'est pas dans la raison même ; elle lui est extérieure et supérieure : c'est le bien, le bien qui meut vers lui-même la raison ; elle sort ainsi de son indétermination, de son abstraction, et devient une raison vivante, en acte, et acte même[3]. Ce mouvement vers le bien, c'est la pensée même, et cette pensée, ce mouvement est un désir, le désir du bien. C'est ainsi le désir qui engendre la pensée, et leur substance est une[4].

La pensée est mouvement, vie par conséquent, puisque le mouvement est la vie[5]. Elle se meut vers deux objets : ou vers les intelligibles qu'elle contient en soi : c'est la conscience pure ou intelligible ; ou vers le principe supérieur que cette même conscience pose, en attestant qu'elle dépend de lui et qu'elle lui est à la fois unie et inférieure, que c'est de lui qu'elle reçoit sa détermination et sa limite, sa forme, sa plénitude, sa perfection, c'est-à-dire la puissance d'engendrer en soi les intelligibles, qui ne sont pas en Dieu[6] parce qu'il est absolument un, mais qu'elle n'a engendrés que parce que et depuis qu'elle a contemplé le bien, par une sorte d'intuition

[1] *Enn.*, V, 3, 11. ὡς ὄψις οὔπω ἰδοῦσα.

[2] *Id.*, V, 1, 6. παντὶ τῷ κινουμένῳ δεῖ τι εἶναι πρὸς ὅ κινεῖται.

[3] *Id.*, V, 6, 5. τὸ ἀγαθὸν ἐκίνησε πρὸς αὐτό, τὸ δὲ ἐκινήθη καὶ εἶδε.

[4] *Id.*, V, 6, 5. καὶ τοῦτ' ἐστι νοεῖν κίνησις πρὸς ἀγαθόν... ἡ γὰρ ἔφεσις τὴν νόησιν ἐγέννησε... καὶ (ἡ ἔφεσις) συνυπέστησεν αὐτῇ (νοήσει). Ce qu'il y a d'étrange dans cette genèse de la pensée, c'est que le bien, dont le désir l'engendre, ne pense pas lui-même : mais, d'après les principes de Plotin, une chose peut donner ce qu'elle n'a pas ; la pensée n'est qu'une trace du bien ; et c'est cette trace qu'il communique à l'être capable de se porter du désir vers lui-même. En se tournant vers le bien, la raison le connait et connait ; car connaître, penser, c'est se tourner vers le bien. La vision suppose le désir de voir. Quel est le sens de cette théorie ? C'est que dans l'être incorporel, intelligible, l'union, l'assimilation, l'amour avec Dieu est la pensée. Penser, c'est aimer. L'acte de la raison est à la fois intelligence et amour.

[5] *Enn.*, V. 3, 10, et les intelligibles qui en sont les actes sont vivants comme elle.

[6] *Id.*, VI, 7, 15 et 16.

et de réception [1]. C'est seulement alors qu'elle est devenue un mouvement parfait, c'est-à-dire une connaissance parfaite, puisqu'elle a désormais un objet, et un objet adéquat et identique à elle-même [2]. Le bien est à la fois cause de l'être et cause de la pensée ou vision de l'être [3].

Puisqu'elle est mouvement la raison se divise, et la connaissance la plus pure est soumise à la double condition de la distinction de la raison en sujet et objet, et de l'unité des deux dans l'acte de la pensée [4]. Si la raison n'était pas double elle n'aurait rien à penser, et si elle n'était pas un, elle n'existerait pas et ne penserait pas, l'unité étant la condition de l'être comme du penser [5]. Pour qu'il y ait pensée, vue intérieure comme vue extérieure, il faut une pluralité, et il faut aussi l'unité. Si je dis : je suis *ceci*, εἰμὶ τόδε, si *ceci* est une chose différente de moi qui parle, l'affirmation est manifestement fausse ; si *ceci* est un pur accident du moi qui affirme, l'affirmation pose une pluralité ; si *ceci* est absolument identique à *je suis*, l'affirmation est une tautologie pure, vide de tout contenu, puisqu'elle équivaut à : *je suis je suis*, ou à *moi moi*. Mais alors ces deux choses peuvent être isolées et chacune d'elles pourra dire : *moi* et *ceci* ; on retombe même ainsi dans la pluralité et dans le nombre, partant dans la différence.

Il faut donc, en toute hypothèse, que le sujet pensant pense une autre chose, et que l'objet pensé, en tant que pensé, offre une différence avec le pensant : sans quoi il n'y aura pas

[1] *Enn.*, id. ἐπιβολῇ τινι καὶ παραδοχῇ... ἑωρᾶ μόνον.

[2] *Id.*, VI, 7, 16. οὐκέτι κίνησις μόνον ἀλλὰ κίνησις διακορὴς καὶ πληρής... πάντα ἐγένετο καὶ ἔγνω τοῦτο ἐν συναισθήσει αὐτοῦ καὶ νοῦς ἤδη ἦν. L'acte de la raison est une sensation ; mais toute sensation en acte exige la présence et le contact de l'objet : ce n'est donc que par la présence du suprême intelligible que la raison peut être raison en acte, c'est-à-dire penser.

[3] *Enn.*, VI, 7, 16. διὰ τοῦτο οὐ μόνον λέγεται τῆς οὐσίας ἀλλὰ καὶ τοῦ ὁρᾶσθαι αὐτὴν αἴτιος ἐκεῖνος εἶναι.

[4] *Enn.*, III, 8, 5. διανοουμένη βλέπει ἄλλο ὡς ἄλλο ὄν. V, 6, 1. τὸ νοοῦν ἄλλο... τὸ νοοῦν αὐτό.

[5] *Id.*, V, 6, 3.

pensée de l'objet, οὐκ ἔσται νόησις αὐτοῦ; il n'y aura qu'un toucher, une pénétration inconcevable et inexprimable, une pensée qui sera antérieure à la raison pensante et qui n'est plus vraiment la pensée. Le sujet pensant ne peut donc demeurer dans une simplicité absolue, même et surtout quand il se pense lui-même. Il est un, puisqu'il est; il faut donc qu'il se divise lui-même, διχάσει γὰρ αὐτὸ ἑαυτό[1], que, sans en avoir conscience, il devienne plusieurs, qu'il se déploie et se déroule, semblable à une femme grosse. L'absolument un ne saurait penser. Tout ce qui se développe est pluralité. Par cette division, par cet enfantement, la raison ne sort pas d'elle-même, mais sort de l'unité absolue, se remplit, et ayant désormais un contenu, devient raison[2]. Si la raison s'est divisée et comme multipliée, c'est qu'elle avait déjà en elle-même le principe de cette multiplicité. Non-seulement elle désirait une chose autre qu'elle-même, avoir un objet à saisir, mais elle avait déjà en elle une représentation vague de cet objet[3]. Mais la raison et l'intelligible qu'elle a pour objet sont différents : ils ne sont pas séparés; tous deux ne font qu'un et ne sont divisés que par la pensée, διαιρούμενα δὲ τῇ νοήσει; car le pensé et le pensant sont également l'être, qui est un. Mais il y a un troisième principe : c'est le principe qui divise l'intelligible, et c'est encore la raison, ᾗ μὲν γὰρ παρ' αὐτοῦ τὰ μερισθέντα, αὐτὸν τὸν νοῦν τὸν μερίσαντα. Il y a donc et dans l'univers et dans l'homme trois principes qui ne font qu'un, τὰ τρία ἓν εἶναι : le monde intelligible, qu'on peut appeler avec Platon[4] l'animal même qui est, τὸ ζῶον αὐτὸ ὅ ἐστιν.

[1] *Enn.*, V, 3, 10.

[2] *Id.*, VI, 7, 16; III, 8, 7. ἔλαθεν ἑαυτὸν πολὺς γενόμενος, οἷον βεβαρημένος καὶ ἐξείλιξεν αὐτόν... καὶ νοῦς ἤδη ἦν, πληρωθεὶς μὲν, ἵν' ἔχῃ ὃ ὄψεται. C'est ainsi qu'un point unique devient, en se développant, figure, surface, rayons, centre, qu'il y naît un haut et un bas. Le point un primitivement et en soi indivisible, se divise et se multiplie par un dédoublement qu'il est de son essence de produire.

[3] *Enn.*, V, 3, 11. ἄλλου μὲν ἐπεθύμησεν ἀορίστως ἔχουσα ἐπ' αὐτῇ φάντασμά τι.

[4] Toute cette théorie sur l'unité et la multiplicité de la raison s'ap-

— la raison qui le pense; — la pensée, τὸ διανοηθέν, τὸ διανοούμενον, et rien n'empêche que l'intelligible, τὸ νοητόν, soit la raison, ὁ νοῦς, à l'état d'unité et de repos, et que la raison, qui aperçoit cette raison immobile, soit l'intelligible même auquel la vision qu'elle en a l'assimile[1]. Ce ne sont que des rapports différents, différents modes d'être, ἕτερον τρόπον, sous lesquels on envisage un principe un. C'est ainsi que dans la raison la diversité est simple et la pluralité unité, ποικίλον ἁπλουν, τὰ πολλὰ ἕν, εἷς καὶ πολύς.

Il faut maintenir les deux affirmations, bien qu'elles semblent contradictoires. L'unité est la condition de la pensée comme de l'être; mais si les trois modes sous lesquels on l'envisage se confondaient dans une unité absolue, ils se supprimeraient les uns les autres et disparaîtraient tous[2], et d'un autre côté si le sujet et l'objet étaient exclusivement deux et séparés l'un de l'autre, ils seraient pour ainsi dire parallèles l'un à l'autre et ne sauraient jamais se rencontrer et s'unir[3]. La raison se meut et cependant elle est immobile; elle se meut, puisque le sujet se meut vers l'objet; elle ne se meut pas, puisque le sujet étant identique à l'objet il ne sort pas de lui-même. La pensée est un mouvement immobile, ἥσυχον κίνησιν[4].

Les intelligibles sont les êtres mêmes, les êtres dans leur vie intelligible, c'est-à-dire dans leur vraie vérité. Dans l'intelligible toute force est essence et existence, οὐσία, ὑπόστασις, et réciproquement aucune essence ne peut être conçue sans force[5].

L'être n'est pas chose morte. La raison est les choses

puie sur Platon, particulièrement dans *la République*, VI, 508, et *le Sophiste*, 254, b.

[1] *Enn.*, III, 9, 1.

[2] *Enn.*, VI, 8, 41. εἰ δὲ ταὐτὸν νοῦς, νόησις, νοητὸν, πάντῃ ἓν γενόμενα, ἀφανιεῖ αὐτὰ ἐν αὑτοῖς.

[3] *Id.*, III, 8, 5. οἷον παρακεῖται τὸ διπλοῦν.

[4] *Enn.*, II. 2, 3. ὁ δὲ νοῦς οὕτω κινεῖται· ἕστηκε γὰρ καὶ κινεῖται. *Id.*, VI, 9, 5. νοῦν ἥσυχον καὶ ἀτρεμῆ κίνησιν φατέον.

[5] *Enn.*, VI, 4, 9. ἡ γὰρ δύναμις ἐκεῖ ὑπόστασις καὶ οὐσία ἢ μεῖζον οὐσίας.

qu'elle pense [1], les êtres qui ne naissent ni ne périssent. Quand elle les pense, ils ne sont pas hors d'elle; ils ne lui sont ni antérieurs ni postérieurs. Elle est la loi de l'être, νόμος αὐτὸς τοῦ εἶναι [2]. Elle ne fait qu'un avec eux; elle les possède comme elle se possède elle-même. Tous sont ensemble en elle, et cependant y restent distincts, ὁμοῦ καὶ οὐδὲν ἧττον διακεκριμένα. Comme dans l'âme la multitude des notions coexistent et se pénètrent sans être confondues, de même et à plus forte raison, dans la raison où chaque intelligible est une force propre, ἕκαστον δύναμις ἰδία [3]. La raison les contient comme le genre contient les espèces, comme le tout contient ses parties. Dans les raisons qui sont dans l'âme nous avons déjà vu et signalé ce double caractère de l'universalité et de l'individualité : chacune, comme en un centre, contient indivisées, ἀδιάκριτα, toutes les parties de l'être futur, et chacune de ces puissances encore cachées est elle-même une idée une et complète, avec toutes les parties enveloppées en elle [4]. De même, puisque la pensée est la pensée d'une chose immanente à la raison, ἐνόντος, cette chose interne, τὸ ἐνόν εἶδος, et l'idée de cette chose, ἰδέα, sont identiques, et chaque idée est la raison, ἑκάστη νοῦς, et la raison dans son tout est toutes les formes qu'elle contient et qu'elle pense [5].

Dans l'ordre de la connaissance, il y a également entre l'âme et la raison analogie et différence.

Les idées, les raisons, λόγοι, qui sont dans l'âme n'y sont pas toujours en acte: parfois elles sont inactives, μηδὲν ποιοῦσι [6],

[1] *Enn.*, V, 4, 1. αὐτὸς ὁ νοῦς τὰ πράγματα. Conf. Arist., *de An.*. III, 4 et 5. ταὐτόν αὐτοῖς τὰ πράγματα καὶ ἕν. *Enn.*, V, 9, 5.

[2] *Id.*, V, 9, 5.

[3] *Enn.*, V, 9, 6. Mais dans l'âme les raisons sommeillent, μηδὲν ποιοῦσι (III, 8, 5) ἐνόντες λόγοι ἐν ψυχῇ, tandis que les intelligibles sont, dans la raison, toujours vivants et la vie même, ζῶον αὐτὸ ὅ ἐστι.

[4] *Id.*, V, 9, 6. εἷς λόγος ὅλος... μετὰ τῶν ἐν αὐτῷ ἐμπεριεχομένων μερῶν.

[5] *Id.*, V, 9, 8. ὅλος ὁ νοῦς τὰ πάντα εἴδη.

[6] *Enn.*, III, 8, 5. Des idées inconscientes, sourdes, endormies. Cette thèse des néoplatoniciens, que reprendra Leibniz, a été postérieurement fort combattue.

et sommeillent. Elles sont alors dans l'âme comme si elles n'y étaient pas, parce que l'âme n'en a pas conscience, et que pour que la connaissance de ces idées ait lieu, il faut que la notion, la forme de la chose, λόγος, ne soit pas comme extérieure à l'âme, mais lui soit réellement unie, μὴ ἔξωθεν.., ἀλλ' ἐνωθῆναι τῇ ψυχῇ. Quand cette union s'est opérée, la conscience atteste à l'âme que cette forme lui était propre, οἰκεῖον εὕρῃ, que du moins elle s'est assimilée à elle, διατεθῇ ὁμοίως ; car antérieurement elle ne la possédait en réalité pas. Maintenant elle lui donne une expression par le langage; elle la traite par les procédés de l'entendement discursif[1], et par cette opération même, προχειρίσει, elle reconnaît que cette essence formelle est différente d'elle-même[2], et qu'elle lui vient du dehors : elle n'a pu que se mettre en harmonie avec elle, ἐφαρμόττει ἃ ἔχει τοῖς ἔξω, comme on le voit dans la sensation. L'âme, par sa nature même, ne peut vaincre le dualisme, et la cause qui ne lui permet pas de le vaincre, c'est qu'elle n'est pas pleine, suivant le terme de Plotin : c'est-à-dire qu'elle n'a pas la possession pleine et vraie, en acte, des idées qui sont les actes de la raison et dont elle n'a reçu, dans les λόγοι, que les images. Sa connaissance reste donc toujours imparfaite et renfermée dans la recherche critique ou discriminative, θεωρίαν τὴν ἐξ ἐπισκέψεως.

La connaissance de la raison pure est d'un ordre supérieur et d'un genre différent. En nous élevant de l'âme à la raison, nous nous élevons à des pensées plus pures, parce que les objets y sont plus semblables de nature, plus unes avec le sujet qui les pense, οἰκειοτέρων, ἐνουμένων. Les deux ici ne font plus qu'un dans la substance; l'être et le penser, l'objet et le sujet ne sont plus qu'une chose; la différence substantielle s'évanouit.

Cette pensée de la raison n'est plus seulement un objet

[1] *Enn.*, III, 8, 5. προφέρει... καὶ προχειρίζεται.
[2] *Enn.*, III, 8, 5. διανοουμένη βλέπει ὡς ἄλλο ἄλλο ὄν.

pensé. θεώρημα, c'est la pensée vivante, θεωρία ζῶσα ; c'est la vie même, non pas la vie végétative, ni la vie sensible, ni même aucune des formes de la vie de l'âme. Sans doute toute vie est une sorte de pensée, πᾶσα ζωὴ νόησίς τις; mais il y a des degrés : la pensée supérieure est la vie supérieure ou première; la pensée de l'ordre inférieur est le deuxième degré de la vie; le dernier degré de la pensée est la dernière forme de la vie.

La raison dans l'acte de penser se fait non seulement multiple, mais universelle, ἀλλὰ πᾶς, et même infinie, ἄπειρος; la raison veut tout comprendre, même les choses inférieures, quoi qu'il eût mieux valu pour elle de ne pas vouloir les comprendre[1]. Son désir de connaître n'a pas de limites; mais comme comprendre c'est posséder, et que cette possession est une unification, la raison est tout ce qu'elle pense et elle pense tout, πᾶς πάντων. Chacune de ses parties qui sont à la fois distinctes et unies ensemble possède et comprend l'universel, son objet. Sans quoi elle ne serait qu'un agrégat de parties sans raison et la raison n'est pas une synthèse de parties, σύνθεσις ἐκ μορίων : la division n'y est qu'idéale, νοήσει. Chacun des intelligibles dont elle est le système un et vivant est raison, et la raison dans son tout est tous les intelligibles[2].

Tout idéale qu'elle est, cette pluralité dans la raison lui fait comprendre qu'elle n'est pas le principe suprême, qu'il y a quelque chose au-dessus d'elle, ἐπέκεινα αὐτοῦ. Puisqu'elle est pluralité et toujours liée à un intelligible, elle est nom-

[1] Cela suppose un mouvement et, il semble, un mouvement discursif, comme celui de l'âme, qui est une activité mobile et successive, ἐνέργεια οὖσα ἐν διεξόδῳ. Mais dans la raison, ce mouvement successif qui la fait passer d'un objet à l'autre et lui permet de saisir dans leurs essences idéales, mais distinctes, l'universalité des choses, ce mouvement, selon Plotin, ne s'accomplit pas dans le temps : il est toujours accompli et réalisé, III. 8, 8. διεξόδῳ δὲ οὐ τῇ διεξιούσῃ, ἀλλὰ τῇ διεξελθούσῃ. A l'origine, la raison s'est portée sur toutes choses : mais une fois ce mouvement fait, il s'est fixé et est devenu immobile.

[2] *Enn.*, V, 9, 8. ὅλος ὁ νοῦς τὰ πάντα εἴδη.

bre, et le nombre a un principe, l'unité absolue, l'un parfait, τὸ ὄντως ἕν. Non seulement elle reconnaît qu'elle est suspendue, dans son essence et sa fonction, à ce principe premier, dont elle proclame ainsi l'existence nécessaire, mais elle va jusqu'à dire quelque chose de lui, et par exemple qu'il est la chose la plus absolument simple et une, ἁπλούστατον, qu'il est pour elle et absolument le bien. Mais puisque ce principe dépasse la nature de la raison, sur quoi s'appuient ses affirmations à son égard ? Par quel acte d'intuition intense, τίνι ἐπιβολῇ ἀθρόᾳ, peut-elle le saisir ? La seule réponse que nous puissions faire à cette question psychologique, c'est qu'il y a dans notre raison quelque chose de semblable à lui, ou mieux encore quelque chose de lui[1]. Il n'y a même pas une seule chose où il ne soit pas, parce qu'il n'y en a pas une seule qui ne participe de lui. Toutes choses l'imitent et cherchent à le reproduire en elles, les unes plus, les autres moins. Plus il y a en elles de perfection, plus il y a d'unité. L'âme est déjà plus une que la nature ; mais la raison est encore plus une que l'âme : elle est l'être un, une image de l'un, mais sa plus véritable image[2]. Pour lui ressembler, elle a voulu le voir ; mais pour le voir, il lui faut pour ainsi dire sortir d'elle-même, s'abandonner elle-même, c'est-à-dire renoncer à penser et à être les choses autres que l'un, s'élever au-dessus de la pensée, c'est-à-dire au-dessus d'elle-même[3].

Nous avons donc en nous, dans l'homme intérieur, ces trois principes : l'âme, la raison et l'un[4]; parce qu'ils sont en nous, nous reconnaissons qu'ils sont également dans le monde ; mais c'est parce qu'ils sont dans le monde qu'ils

[1] *Enn.*, III, 8, 8. τῷ ἐν ἡμῖν ὁμοίῳ· ἔστι γάρ τι καὶ παρ' ἡμῖν αὐτοῦ.

[2] *Id.*, VI, 2, 11. ἤδη δὲ καὶ ἀληθέστερον ἐν τῷ νῷ· ψυχὴ γὰρ μία, καὶ ἔτι μᾶλλον νοῦς εἷς καὶ τὸ ὂν ἕν.

[3] *Enn.*, III, 8, 8. οἷον ἑαυτὸν ἀφέντα. S. Aug., *Conf.*, IX, 10. Ipsa sibi anima et transeat se non cogitando.

[4] *Enn.*, VI, 6, 12. ἔχομεν ἄρα ἓν καὶ ἔστιν ἐν ψυχῇ ἄνευ τοῦ τί ἕν. Nous avons l'un en nous sans avoir l'objet qui est appelé l'un, et c'est cet un en nous qui nous lie à l'un absolu, à Dieu. IV, 8, 8. ἐστί τι αὐτῆς ἐν τῷ νοητῷ ἀεί.

sont en nous[1], et c'est ainsi que l'homme est une image en petit de l'univers, un petit monde.

Ces principes se succèdent dans l'ordre de leur génération : l'âme procède de la raison et la raison procède de l'un Cette génèse est tout idéale et n'a pas lieu dans le temps : les trois principes sont éternels et coexistent de toute éternité[2]. Il n'y a donc pas en eux de succession réelle, et l'ordre dans lequel on les range est un ordre de dignité, de perfection, un rapport de causalité éternelle, mesuré par leur plus ou moins grande unité[3]. Rien n'est plus un que l'un absolu; la raison a plus d'unité que l'âme : l'ordre de leur perfection est donc l'ordre naturel[4].

Ces principes sont donc disposés dans l'ordre suivant :

Le premier est manifestement l'un, placé au dessus de la pensée comme de l'être, ἐπέκεινα ὄντος, le premier un qui est l'un au sens le plus vrai, le plus propre; τὸ πρῶτον ἓν ὃ κυριώτερον ἕν ;

Au second rang, ἐφεξῆς, τὸ δεύτερον, l'être et la raison, τὸ ὂν καὶ νοῦς, qu'on appelle l'un pluralité, ἓν πολλά ;

Enfin au dernier et troisième rang, l'âme qui est un et plusieurs ἓν καὶ πολλά, τρίτη δὲ ἡ τῆς ψυχῆς φύσις[5]. Il faut poser ces trois principes et n'en imaginer ni plus ni moins ; on n'en pourrait réduire le nombre qu'en identifiant soit l'âme et la raison, soit la raison et l'un : or nous avons démontré qu'ils

[1] *Enn.*, V, I, 10. τὸν εἴσω ἄνθρωπον... ὥσπερ δὲ ἐν τῇ φύσει τρίττα ταῦτά ἐστι τὰ εἰρημένα, οὕτω χρὴ νομίζειν καὶ παρ'ἡμῖν ταῦτα εἶναι. IV, 8. 8. La raison en nous, par son côté divin, ne diffère pas de la raison céleste et divine.

[2] *Enn.*, V, I, 6. Il faut que nous écartions ici l'idée d'une génération dans le temps, γένεσις ἡ ἐν χρόνῳ ; car nous parlons de choses éternelles : il s'agit d'un ordre de causalité, αἰτίας καὶ τάξεως αὐτοῖς ἀποδόσει. IV, 4, 1. ἄχρονος πᾶσα ἡ νόησις.

[3] *Id.*, VI, 4, 11.

[4] *Id.*, II, 9, 1. αὕτη γὰρ τάξις κατὰ φύσιν.

[5] *Enn.*, V, I, 10 ; V, 1, 8. Plotin veut retrouver cette hiérarchie des hypostases divines dans Platon (*Ep.*, 2, 312), et il relève avec plaisir cet accord avec sa propre doctrine : σύμφωνος οὕτω καὶ αὐτός ἐστι ταῖς φύσεσι ταῖς τρίσιν. *Id.*, V, 1, 7. καὶ μεχρὶ τούτων τὰ τρία.

différaient les uns des autres, ἕτερα ἀλλήλων ἐδείχθη. On ne saurait en admettre un plus grand nombre; car on ne peut trouver un principe plus simple et plus élevé que l'un, puisqu'en lui la puissance n'est pas différente de l'acte. Il n'y a donc rien au-dessus de lui. Mais il n'y a rien non plus au-dessous des autres principes, οὐδὲ ἐν τοῖς μετὰ ταῦτα. Il n'y a évidemment rien au-dessous de l'âme qui est au dernier rang. Mais ne pourrait-on imaginer au-dessous du premier principe, et au-dessus de l'âme, plusieurs hypostases, et par exemple admettre une raison en repos et une raison en mouvement. Mais le mouvement n'appartient qu'à l'âme qui se meut vers la raison. En descendant dans l'âme la raison n'y crée pas un être intermédiaire entre l'âme et elle-même : sans quoi l'âme serait en soi un être privé de raison [1]. Si elle recevait la raison d'un autre principe que la raison, elle ne connaîtrait pas la raison et par suite ne penserait pas du tout [2]. Enfin est-il possible d'admettre une raison qui penserait, et une autre qui penserait qu'elle pense? Comment concevoir un sujet pensant et qui ne pense pas qu'il pense, lorsque le propre de la raison étant de se penser elle-même, elle a l'intelligible en soi. Si l'on se refuse à reconnaître qu'il n'y a qu'une raison, on va à l'infini [3].

[1] *Enn.*. II, 9, 1. ἀποστερήσει ψυχὴν τοῦ νοεῖν.
[2] *Id.*, id. οὐδ'ὅλως νοήσει.
[3] *Id.*, id. εἰς ἄπειρον οὕτω.

CHAPITRE DEUXIÈME

THÉORIE DES INTELLIGIBLES

La raison se crée en quelque sorte elle-même ; le développement des intelligibles dans la raison par la raison est une organisation de la raison par la raison ; car la division ne laisse pas les parties obtenues se placer au hasard, à côté ou au dessus les unes des autres. Il y a là aussi un ordre naturel. dans lequel elles s'enchaînent et tantôt se coordonnent, tantôt se subordonnent. Si la raison se détermine ainsi par un acte opéré sur elle-même, si elle s'organise, c'est qu'elle avait en elle-même non seulement le principe de la division, mais le principe de l'ordre. Les actes divisent, et si les intelligibles contenus dans la raison y sont distingués et séparés, c'est parce que la raison est un acte[1]. Dans la raison, le principe de cette évolution est en elle, les choses étaient déjà distinctes par leur essence, et on peut dire que cette distinction est leur principe d'être, leur fondement réel[2]. En ce qui concerne l'antériorité et la postériorité des intelligibles et des idées, il ne faut pas la concevoir non plus dans le temps, mais dans l'ordre, ἐν τάξει. Cet ordre se voit non seulement dans le tout et ses parties, mais dans l'unité même de l'être sensible, d'un végétal par exemple, que l'œil aperçoit d'un seul coup un et entier; on conçoit là, depuis

[1] *Enn.*, IV, 4, 1. αἱ γὰρ ἐνέργειαι οὐ κατ'ἕνα. *Id.*, V, 3, 15. διεκέκριτο τῷ λόγῳ. IV, 5, 1. ὅταν ἕν τι διαιρῇ καὶ ἀναπτύσῃ ἢ ἐν τῷ νῷ διήρηται.
[2] *Id.*, IV, 4, 1. τὸ τοιοῦτον οἷον ἐναπερείσεις μᾶλλον.

les racines jusqu'au sommet de l'arbre une antériorité et une postériorité qui n'existent que sous le rapport de l'ordre.

Il en est de même quand la raison s'organise en intelligibles : l'unité de la puissance qui réside en elle n'empêche ni la pluralité, ni dans cette pluralité un ordre d'antériorité et de postériorité idéales, c'est-à-dire des degrés de perfection, c'est-à-dire suivant qu'ils participent plus ou moins à l'unité.

Puisque la raison est une vue voyante, elle est une puissance passée à l'acte. Il y a donc en elle et dans les intelligibles une matière comme une forme[1]. Ce qui les distingue les uns des autres, c'est leur forme propre, οἰκεία μορφή, et s'il y a en eux quelque chose de formé, sur quoi tombe la différence, il y a en eux une matière, dont la matière sensible est l'image. D'ailleurs puisque les idées sont une pluralité, il faut qu'il y ait en elles quelque chose de propre et quelque chose de commun, κοινόν τι. Ce quelque chose qui leur est commun, c'est leur matière[2].

S'il y a dans les intelligibles de la matière, il y a de l'infini d'une part et un composé de l'autre. Mais l'infini n'est pas partout méprisable[3], quand il doit se présenter et s'offrir de lui-même aux principes qui le déterminent. Il y a donc deux infinis comme deux matières[4]. La matière intelligible qui est la raison en puissance, encore indéterminée, mais ayant la puissance de s'organiser, est être ; car ce qui est au-dessus d'elle est au-delà de l'être. Ici-bas l'être, τὸ ὄν, est ce qui est au-dessus de la matière ; elle n'est donc pas elle-même être[5].

Quand la matière divine, θεία ὕλη[6], s'est déterminée, elle possède la vie, la vie déterminée et intellectuelle,

[1] *Enn.*, III, 8, 10. ὕλη δὲ ἐν νοητοῖς.
[2] *Enn.*, II, 4, 4. ἔστιν ἄρα καὶ ὕλη ἡ τὴν μορφὴν δεχομένη καὶ ἀεὶ τὸ ὑποκείμενον.
[3] *Enn.*, II, 4, 3. οὐ πανταχοῦ τὸ ἀόριστον ἀτιμαστέον.
[4] *Id.*, II, 4, 15.
[5] *Id.*, II, 4, 16. οὐκ ὂν ἄρα αὐτή.
[6] *Enn.*, II, 4, 5.

tandis que la matière terrestre, même quand elle est déterminée, ne devient ni vivante ni pensante : elle reste un νεκρὸν κεκοσμημένον. C'est la différenciation, ἡ ἑτερότης, qui dans le monde intelligible constitue la matière, ποιεῖ τὴν ὕλην[1]; car le principe de la matière, c'est le mouvement premier, ἡ κίνησις πρώτη. Le mouvement premier et la différence sont quelque chose d'indéterminé et ne deviennent déterminés que par l'action du premier principe, et aussi par leur conversion spontanée vers lui.

On peut donc admettre dans le monde intelligible une matière et un infini. Quant à la composition, elle n'a là non plus rien de matériel, puisque la matière même n'y est pas sensible. Si l'on objecte qu'ainsi composés, les intelligibles seront un devenu, γινόμενον, il faut répondre que les intelligibles sont, il est vrai, engendrés, parce qu'ils ont un principe, mais en même temps non engendrés, parce qu'ils n'ont pas leur origine dans le temps.

La raison n'est pas une puissance *qui passe* à l'acte, c'est une puissance *passée* et éternellement *passée* à l'acte. On peut donc dire que la distinction de la puissance et de l'acte y est tout idéale, toute logique, νοήσει. Au fond dans le monde intelligible tout est acte et vie et le lieu des intelligibles est le lieu de la vie[2].

Ces intelligibles, qu'il faut réduire au plus petit nombre possible[3], se succèdent dans l'ordre suivant :

1. Les intelligibles, qui sont les catégories, ou le système des genres premiers de l'être ou de la pensée;
2. Les nombres ;
3. Les idées ou les archétypes du monde sensible, les types

[1] *Enn.*, II, 4, 5.
[2] *Id.*, II, 5, 3.
[3] *Enn.*, II, 9, 6. En critiquant les Gnostiques qui croient multiplier le nombre des intelligibles, πλῆθος νοητῶν ὀνομάζοντες, en multipliant les noms, et s'imaginent prouver par là qu'ils en ont seuls une connaissance exacte, Plotin pose au contraire en principe, δέον ἐκεῖ τὸ ὡς ὅτι μάλιστα ὀλίγον εἰς ἀριθμὸν διώκειν

exemplaires des êtres déterminés qui naissent de l'action mutuelle des genres premiers, et sont postérieurs à ces genres en tant qu'espèces. Les idées de la justice, par exemple, de la tempérance, et en général des vertus, en tant qu'actes déterminés de la raison, ne doivent pas être placées parmi les premiers intelligibles, parce que, en tant qu'espèces, elles sont postérieures au genre qui les produit et les contient[1]. C'est dans la raison qu'on voit les belles formes ; les idées sont les filles de la raison, et son essence. La beauté, le plus haut des intelligibles, est les idées et le beau intelligible peut être appelé le lieu des idées. Mais le beau lui-même, le principe et la source du beau, est encore placé au-delà et au-dessus de ce monde intelligible[2].

Mais avant d'établir sa doctrine propre sur ce sujet, qu'il tire non de l'analyse de l'être mais de l'analyse de la pensée, Plotin institue une critique en règle de toutes les théories antérieures et particulièrement de la théorie des catégories d'Aristote. Comme cette critique subtile, forte et profonde éclaire et complète le système des catégories de Plotin, et jette une vive lumière sur la question en elle-même, nous croyons devoir la faire connaître comme lui, tout d'abord.

§ 1. — *Critique des théories antérieures des catégories.*

De la critique qu'il se propose de faire des théories antérieures touchant les catégories, Plotin écarte tout d'abord celles qui réduisent l'être à l'unité pure et absolue, et celles qui posent au contraire une multiplicité infinie des êtres, d'abord parce qu'il rappelle que ces doctrines ont été déjà

[1] *Enn.*, VI, 2, 18. ἐνέργειαί τινες νοῦ πᾶσαι, ὥστε οὐκ ἐν πρώτοις, καὶ ὕστερα γένους καὶ εἴδη.
[2] *Enn.*, I, 6, 9. τοῖς νοῦ γεννήμασι... τὸ νοητὸν καλὸν τὸν τῶν εἰδῶν τόπον. VI, 4. κόσμος νοητός.

suffisamment examinées et critiquées par les philosophes postérieurs, mais ensuite et surtout parce que les unes ont eu le tort de ne pas reconnaître la pluralité dans les intelligibles, les autres parce qu'en posant une multiplicité infinie, elles rendent, sans s'en apercevoir toute science impossible : on n'épuise pas l'infini.

Il ne reste donc à examiner que les théories des philosophes qui admettent un nombre déterminé de catégories ; mais ils ne s'accordent pas sur ce nombre que les uns élèvent jusqu'à dix, que d'autres réduisent de moitié, ni sur la définition qu'il convient de leur donner, les uns disant que ce sont des sujets et pour ainsi dire des éléments de l'être, tandis que les catégories sont ce qu'on affirme de ces sujets ; les autres soutenant que le nombre des catégories est égal au nombre des êtres, considérés dans leur genre ; d'autres enfin prétendant avec raison que ce sont les principes des choses, les choses étant, dans cette doctrine, les intelligibles mêmes [1].

Et d'abord pour ceux qui admettent dix catégories, — c'est-à-dire évidemment Aristote et les péripatéticiens, — s'agit-il, dans leur esprit, de genres qui reçoivent par hasard le nom commun de l'être, ou s'agit-il simplement de prédicats [2] ? Car ils observent et avec raison que l'être n'est pas entendu dans le même sens dans tous ces genres [3].

En second lieu ces dix genres se retrouvent-ils également dans les êtres intelligibles et dans les êtres sensibles, ou bien les trouve-t-on tous dans les êtres sensibles et quelques-uns seulement dans les êtres intelligibles ? Si des dix genres il n'y en a que quelques-uns qui appartiennent aux êtres intelligibles, quels sont-ils, et ces genres de l'intelligible peuvent-

[1] *Enn.*, VI, 1, 1. τὰ ὑποκείμενα οὐκ ὀρθῶς οἷον στοιχεῖα... οἱ δὲ αὐτὰ τὰ ὄντα τῷ γένει τοσαῦτα.

[2] *Enn.*, VI, 1, 1. πότερα δέκα γένη κοινοῦ ὀνόματος τυχόντα τοῦ ὄντος, ἢ κατηγορίαι δέκα.

[3] Arist., *Met.*, V, 7. L'être en soi a autant d'acceptions qu'il y a de catégories.

ils être ramenés aux mêmes genres que les choses sensibles[1]? S'il n'y a entre la substance sensible, οὐσία, et la substance intelligible qu'une pure homonymie, le nombre de dix ne suffit pas pour épuiser l'idée de l'être; si au contraire on suppose que ce sont des termes synonymes[2], c'est une hypothèse absurde, puisqu'elle identifie les êtres premiers et les êtres postérieurs, les êtres qui ont l'existence par soi et les êtres qui dépendent de ceux-là, ceux qui ont le plus haut degré d'existence et ceux qui sont au plus bas degré de l'être[3]: car il n'y a pas de genre commun entre des choses où il y a place pour une subordination, une antériorité et une postériorité.

Ainsi la classification d'Aristote ne comprend pas les êtres intelligibles et par conséquent ne s'applique pas à tous les êtres, et laisse de côté les êtres les plus réellement êtres, τὰ μάλιστα ὄντα.

Entrons dans le détail : Aristote pose la substance comme un genre ; mais comment peut-elle être genre[4]? C'est ce que

[1] C'est-à-dire y a-t-il pure homonymie entr'eux ou identité d'essence?

[2] C'est-à-dire que la substance est identique dans le monde sensible et dans le monde intelligible.

[3] *Enn.*, VI, 1, 1. ἄτοπον τὸ αὐτὸ σημαίνειν τὴν οὐσίαν ἐπί τε τῶν πρώτως ὄντων καὶ τῶν ὑστέρων. C'est le grand grief de Plotin contre Aristote d'avoir, dans son système des catégories, confondu ces deux genres qui n'ont rien de commun.

[4] *Enn.*, VI, 1, 2. πῶς ἓν γένος ἡ οὐσία. On sait qu'Aristote qui compte dix catégories et se réfère souvent à cette classification, ne les énumère pas toujours toutes, ni toujours dans le même ordre. Ce sont : la substance, οὐσία, la quantité, la qualité, la relation, le lieu, le temps, la situation, κεῖσθαι, la possession, l'action, τὸ ποιεῖν, la passivité, τὸ πάσχειν. Cette énumération ni cet ordre n'ont manifestement rien de méthodique ni de philosophique; car si on suppose qu'ils sont le résultat de l'analyse grammaticale de la proposition, il n'y a rien de philosophique dans cette déduction. On peut dire qu'ils ne sont pas déduits. Même dans la *Métaphysique* où Aristote les met en rapport avec l'idée d'être, elles ne sont qu'un agrégat de parties juxtaposées, sans lien logique les unes avec les autres, sans principe de subordination ou de coordination, sans limitation précise par rapport les unes aux autres ; par exemple, la différence spécifique et la qualité, la qualité et la relation, dont aucune définition ne détermine le contenu propre.

ne dit pas Aristote, pour qui elle est la première des catégories à la fois dans l'ordre du temps, dans l'ordre de l'essence et dans l'ordre de la connaissance. Dans son sens premier et le plus propre, c'est la notion de ce qui ne peut être l'attribut d'aucun sujet, qui ne peut être que sujet, et à quoi tous les prédicats se rapportent comme à un sujet. C'est donc l'être individuel. Mais Aristote distingue de cette substance première des substances secondes, qui sont ou des genres ou des espèces qui se montrent *dans les propositions* tantôt comme sujets tantôt comme prédicats : elles peuvent être attribuées à la substance première, mais cependant ne sont pas dans un sujet[1].

Ce n'est pas qu'Aristote confonde les choses intelligibles et les choses sensibles; mais tout en les distinguant, il leur donne à toutes également le nom de substances, et il a tort; car ces deux choses ne sont pas les espèces d'un même genre qu'elles diviseraient par des différences : il n'y a rien de commun entre le corporel et l'incorporel. Ainsi Aristote décore du nom de substances la matière, la forme et le composé de la forme et de la matière, et il reconnaît en même temps que ces trois choses ne sont pas substances au même degré. La première et la seconde substance posées par Aristote n'ont rien de commun que le nom purement arbitrairement imposé et ne peuvent former un genre.

La définition de la substance comme une chose susceptible d'admettre successivement les contraires tout en restant identique et numériquement une, ne s'applique pas aux intelligibles. En constituant des degrés de substances, on s'interdit par là même d'en faire un genre, à moins qu'on ne pose un genre unique comprenant l'universalité des choses comme dépendant toutes de la substance, ou qu'on ne con-idère toutes les choses comme des états, πάθη, de la substance : auquel

[1] Arist., *Categ.*, 5, p. 3, a. 7. οὐ γὰρ ἐν τῷ τινὶ ἀνθρώπῳ ὁ ἄνθρωπός ἐστιν... οὐκ ἔστι δὲ τὸ ζῷον ἐν τῷ τινὶ ἀνθρώπῳ.

cas, elles ne seront plus elles-mêmes substances [1]. Toutes les choses sont liées entre elles par nature, συγγενεῖς, et ont quelque chose de propre qui les distingue des autres genres. On peut bien les réunir sous une seule idée et les appeler substances : mais ce n'est pas là un genre [2]. Aristote ne fait connaître ni l'idée ni la nature de la substance [3].

La substance n'est donc pas un genre de l'être, et la quantité, τὸ ποσόν, pas davantage. Les péripatéticiens appellent de ce nom, quantum : 1. le nombre ; 2. toute grandeur continue ; 3. l'espace ; 4. le temps ; 5. le mouvement, parce que le temps qui le mesure est un quantum, quoiqu'on puisse dire inversement que le temps tire son contenu, qui le fait grandeur, du mouvement. On peut réduire ces quanta à deux : le nombre, quantum discret, διωρισμένον, et le quantum continu avec ses espèces. Qu'y a-t-il de commun entre eux [4] ?

Si le continu est quantité parce qu'il est continu, le nombre qui est discret ne sera pas quantité. Si le continu est quantité par accident, par quel caractère commun le nombre et le continu seront-ils également des quanta ? il est clair qu'ils n'appartiennent pas au même genre ni à la même catégorie. Les nombres seuls sont réellement des quanta, quoique les péripatéticiens ne nous expliquent pas leur essence, qui les fait tels. La ligne, la surface, le volume ne sont des quanta que si on les mesure par le nombre ; il en est de même de l'espace qui n'est quantité que par accident : la surface en soi

[1] *Enn.*, VI, 1, 3. αἱ δ'οὐσίαι ἐφεξῆς... τί κωλύει μίαν κατηγορίαν τὰ πάντα εἶναι, καὶ γὰρ τὰ ἄλλα πάντα ἀπὸ τῆς οὐσίας τὰ λεγόμενα εἶναι.

[2] *Id.*, VI, 1, 3. ταῦτα μὲν ἴδια ἄν τις λέγοι πρὸς τὰ ἄλλα, καὶ διὰ τοῦτο εἰς ἕν οὕτω συνάγοι καὶ οὐσίας λέγοι, ἓν δέ τι γένος οὐκ ἂν λέγοι.

[3] *Id.*, VI, 1, 3. οὐδὲ δηλοῖ πως τὴν ἔννοιαν τῆς οὐσίας καὶ τὴν φύσιν.

[4] Ce qui ne suffirait pas d'ailleurs à constituer un genre, car l'un et la matière ne sont ni l'un ni l'autre des genres ou des espèces, parce qu'ils n'ont pas de différence. L'un ne peut pas être un genre : car toute unité particulière est pluralité, c'est-à-dire son contraire. Or, quand on affirme d'une chose une idée générale, on ne peut en affirmer en même temps l'idée contraire. Le ἕν n'est pas un genre, γένος, c'est un principe, ἀρχή, comme la monade est le principe des nombres, le point le principe des lignes et des surfaces. *Enn.*, VI, 2, 9, 10, 17.

n'est pas un quantum ; elle le devient seulement quand on la limite par *trois* ou *quatre* lignes.

Mais dans les nombres qui seuls sont des quanta, il faut distinguer les nombres qui existent par eux-mêmes, τοὺς καθ'αὑτούς, qu'on appelle substances, οὐσίαι, et les nombres qui sont dans les choses sensibles et qui participent des premiers, comme lorsqu'on dit *dix* chevaux, *dix* bœufs.

Le quantum est dans les nombres qui sont les *mesures*, μέτρα, et non dans les choses mesurées par eux ; mais pourquoi ? parce qu'ils sont des êtres, quoiqu'étant dans les êtres, et si on ne les met pas en rapport avec les choses, ils seront ce qu'ils sont et appartiendront à la quantité.

Si on les applique aux objets, l'unité qui est en eux détermine un, puis passe à un autre et à tous les autres nombres. Or c'est l'âme, qui se servant de cette unité, donne la mesure et le nombre à la multiplicité vague : μετρεῖ τὸ πλῆθος ἡ ψυχὴ προσχρησαμένη. Mais ce qu'elle mesure, ce n'est pas la substance, l'essence des objets, le τὸ τί ἐστι ; car la détermination du quantum ne dépend pas de l'essence des choses ; malgré leurs essences contraires, ils tombent également, chauds ou froids, beaux ou laids, sous la même loi du nombre. Ce ne sont donc pas les choses qui sont des quantités, quoiqu'on les appelle souvent ainsi ; ce sont les grandeurs, et si l'on appelle les grandeurs des quantités, c'est parce qu'elles se trouvent dans des objets qu'on appelle des quanta. Le grand est ce qui participe au nombre grand, le petit ce qui participe au nombre petit : ce ne sont que des grandeurs relatives.

Ainsi les espèces du nombre, c'est-à-dire les nombres essences et les nombres quantités, d'une part, de l'autre la grandeur et le nombre ne constituent pas proprement un genre : c'est une catégorie qui rassemble des choses voisines les unes des autres, et dans laquelle elles prennent un ordre de valeur décroissante, πρὸς τὰ πρώτως καὶ δευτέρως[1] : ce qui exclut précisément l'idée de genre.

[1] *Enn.*, VI, 1, 4. κατηγορία συνάγουσα τὰ ἐγγὺς... οὐκ ἂν κοινόν τι ἔχοιεν πρὸς τούτους ἐκεῖνα, ἀλλ'ἢ ὄνομα μόνον.

Aristote considère encore comme des quanta les mots du langage, le temps et le mouvement, mais des quanta par accident, κατὰ συμβεβηκός, et non en eux-mêmes. S'il en est ainsi ils n'appartiennent pas à la catégorie de la quantité. L'essence du mot est de signifier quelque chose, et non pas seulement d'être un son matériel qui seul tombe dans la catégorie du quantum. Le langage est essentiellement un mouvement, une activité, et comme il enveloppe une matière, il appartiendrait à deux catégories [1].

Quant au temps, si on le considère dans ce qui le mesure, il n'est qu'une intuition subjective, une forme de l'entendement ou de l'âme qui le mesure ; si on le considère dans l'objet mesuré, — et ce qui est mesuré est le mouvement, puisque pour Aristote le temps est le nombre du mouvement, — sans doute c'est un quantum, mais en tant qu'il reçoit une mesure déterminée, une année ou un mois par exemple ; le temps en soi n'est pas une quantité. Sa nature propre est autre, φύσις τις ἄλλη La quantité, en toute circonstance, reste la quantité : le temps ne devient un quantum que lorsqu'il s'y joint une autre chose, la mesure.

Enfin il ne faut pas confondre les quanta avec la quantité même. Si l'on dit que le propre du quantum est d'être égal ou inégal, il s'agit du quantum en soi, de la quantité même et non des choses qui en participent, c'est-à-dire l'unité du nombre et de l'objet, et qui ne sont des quanta que relativement et sous un point de vue particulier. Ces quanta rela-

[1] Comme nous le verrons plus loin, pour Plotin, la quantité n'est pas ce qui devient un quantum par une autre chose, mais, au contraire, ce par quoi les choses deviennent des quanta. C'est une espèce d'idée : « Ni le langage, ni le temps, ni le mouvement, n'ont cette fonction, c'est-à-dire n'enferment la quantité dans leur essence : ils ne font qu'y participer. Toute forme contient une grandeur et une quantité déterminées par l'essence et avec elle (II, 4, 8). Dans toutes les espèces d'êtres, la quantité n'est déterminée qu'avec la forme. La quantité de l'homme n'est pas la quantité de l'oiseau. Donner à la matière la quantité d'un oiseau et lui en imprimer la qualité ne sont pas deux choses différentes. La quantité est forme, précisément parce qu'elle est nombre et mesure. »

tifs ne peuvent pas former un genre avec la quantité. Ils ne constituent qu'une simple catégorie verbale, qui leur donne une espèce d'unité [1].

Les relatifs, τὰ πρός τι, dont Aristote énumère un grand nombre, n'ont pas entr'eux cette communauté qui constitue un genre de l'être, et c'est sous un point du vue différent de l'idée de genre, ἄλλον τρόπον, qu'on les ramène à l'unité [2]. On peut se demander si la relation est une sorte d'existence, ὑπόστασις [3], ou un état habituel, σχέσις, ou si elle est existence dans certains relatifs, mais non dans certains autres; enfin si elle n'est jamais une réalité substantielle. Il est certain et il est clair que la relation de la raison à l'objet qui peut être connu, de la sensation à l'objet sensible, de l'agent au patient, de la mesure à l'objet mesurable, a une sorte d'existence dans l'acte relatif à la forme de l'objet, μίαν τινὰ καθ' ἐνέργειαν ὑπόστασιν πρὸς τὸ τοῦ ἐπιστητοῦ εἶδος. Il y a, par ce rapport, quelque chose de créé, d'engendré, ἀπογεννώμενον, différent des deux choses mises en rapport [4]. Mais dans les relations du semblable au dissemblable, de l'égal à l'égal, il n'y a plus rien que de subjectif; rien n'est créé; rien de nouveau ne s'est produit, οὐκ ἀπογεννώμενον. Tout ce qui se montre existait déjà. Dans l'un de ces rapports l'identité dans la qualité, ταὐτότητα τὴν ἐν τῷ ποίῳ, dans l'autre l'identité dans la quantité, ταὐτὸν ἐν τῷ ποσῷ, préexistaient avant le rapport, προυπάρχει πρὸ τῆς σχέσεως Cette manière d'être, σχέσις, n'est que notre jugement, ἡμετέρα κρίσις, que notre esprit, que nous-mêmes, qui comparons des êtres existant par eux-mêmes; c'est nous qui disons, sans qu'il y ait aucune modification dans les choses : ceci a la même grandeur, la même qualité que cela; celui-ci a fait cela; celui-ci l'emporte sur celui-là. De même le fait d'être assis et celui d'être debout, κάθισις καὶ

[1] *Enn.*, VI. 1, 5.
[2] *Enn.*, VI, 1, 6. κοινότης γενική. Communio generica.
[3] L'essence qui doit l'être à la simplicité de sa substance est une *hypostase*.
[4] Le mesurage, la connaissance.

στάσις, ne sont rien en dehors des personnes qui sont debout ou assises. L'ἕξις, la possession, διάθεσις, la disposition ou constitution sont des qualités. Le rapport n'existe que dans notre entendement qui rapproche des termes[1]. De même dans les rapports de l'excédant et de l'excédé, du gauche et du droit, du devant et du derrière, le rapport n'a pas d'existence dans les choses, mais en nous qui les pensons, ἡ δὲ παραβολὴ παρ' ἡμῶν, οὐκ ἐν αὐτοῖς. Quant à l'antériorité et à la postériorité dans le temps, il en est de même : c'est encore nous qui les pensons ; ce sont des formes de l'intuition.

Et cependant cette subjectivité des rapports n'empêche pas qu'il y ait dans la relation quelque réalité objective : sans quoi le rapport serait un mot vide, κένον ἡ σχέσις. S'il doit y avoir dans l'affirmation d'une relation quelque vérité, il doit y avoir une certaine réalité. Même si nous ne le concevons pas ou si nous ne l'énoncons pas, le rapport du double au simple, du devant et du derrière, du droit et du gauche constitue un état de relativité, πρὸς ἄλληλα σχέσις, indépendant des termes mis en rapport; si nous constatons cet état, c'est qu'il existe, ἡμεῖς δὲ οὖσαν θεωροῦμεν, et il existait avant que nous le pensions. Il y a là une réalité produite par le rapport même, τὸ τῆς ὑποστάσεως τὸ ἐκ τῆς σχέσεως... ὑπάρχει ἡ σχέσις, et cette réalité dont Plotin ne définit pas la nature obscure, demeure dans certains rapports tant que les termes restent ce qu'ils étaient, et même si on les sépare; dans certains autres, elle ne subsiste qu'autant qu'ils restent rapprochés; enfin dans d'autres encore le rapport disparaît ou est altéré, même si les termes subsistent, par exemple, le rapport du gauche et du droit qu'on peut renverser sans rien changer aux termes. C'est cela surtout ce qui peut faire croire à la pure subjectivité de la nature de la relation[2].

[1] *Enn.*, VI, 1, 5. τί οὖν ἂν εἴη παρὰ ταῦτα... ἢ ἡμῶν τὴν παράθεσιν νοούντων.
[2] *Enn.*, VI, 1, 6. ἐξ ὧν καὶ μάλιστα ἡ ὑπόνοια τοῦ μηδὲν εἶναι ἐν τοῖς τοιούτοις.

Maintenant qu'y a-t-il de commun dans ces relatifs? Ce qu'il y a de commun constitue-t-il un genre vrai de l'être? Et quelle réalité possédera-t-il?

A proprement parler, les relatifs ne sont pas simplement les choses qui sont dites d'une autre; car on dit l'*état de l'âme*, l'*âme d'un tel*, et ce ne sont pas là des relatifs. Plotin appelle relatifs (c'est-à-dire corrélatifs) les choses qui tiennent leur existence de la relation même et de la relation seule.

Ainsi le double et la moitié s'engendrent simultanément l'un l'autre, et il n'y a entr'eux aucun ordre de postériorité ou d'antériorité, ἅμα ὑφίσταται. L'un fait naître l'autre; la suppression de l'un détruit l'autre. Il n'en est pas de même du rapport du père au fils ou du fils au père : il subsiste même après la disparition d'un des termes. Alcibiade est toujours le fils de Clinias même après la mort de Clinias[1]. Toutes ces différences entre les relatifs n'ont pas été relevées par les péripatéticiens qui n'ont pas davantage déterminé ce qu'il peut y avoir de commun dans leur existence[2]. Car il y a certainement quelque chose de commun dans la manière d'être des relatifs; mais cette manière d'être, manifestement incorporelle et purement intelligible, est loin d'avoir, dans tous les relatifs, la même essence[3], malgré l'identité du nom qu'on leur donne.

On peut diviser ces états habituels qui se trouvent dans chaque membre d'une relation en deux classes : dans l'une, l'état est chose inerte, inactive, endormie[4], et il implique une simultanéité absolue d'existence. Ils ont purement l'existence, et celui des deux termes qui existe donne à son corrélat simplement le nom. Cette manière d'être n'est, dans

[1] *Enn.*, VI, 1, 7.
[2] *Id.*, VI, 1, 8. τίνα ἔχει κοινὴν τὴν ὑπόστασιν.
[3] *Enn.*, VI, 1, 8. οὐ γὰρ δὴ ὅτι σχέσις ταύτῃ λέγεται καὶ τὴν οὐσίαν τὴν αὐτὴν ἂν ἔχοι.
[4] *Id.*, VI, 1, 8. ἀργὸν τὴν σχέσιν, οἷον κειμένην.

aucun des relatifs, une activité; mais elle suppose quelque chose qui agit dans les deux termes rapportés l'un à l'autre. Ainsi c'est l'égalité en soi, l'idée de l'égalité qui rend les deux choses égales; c'est la grandeur en soi qui rend les deux choses grandes; la petitesse en soi qui les rend petites. De même le *double en soi* fait naître la *chose double ; la moitié en soi* fait naître la *chose moitié*[1]. Ainsi les choses mises en rapport ne sont mises en rapport que parce qu'elles participent à une raison, à une idée. Ces états, cause de la relation, sont des raisons, λόγοι, mais des raisons ou notions abstraites[2], et il arrive que les rapports peuvent être constitués tantôt par une même raison[3], tantôt par des raisons contraires[4].

Mais il y a une autre manière d'être, σχέσις, qui constitue aussi des rapports : c'est celle qui est accompagnée d'une force active et suivie d'un effet où l'acte est précédé d'une aptitude toute prête, et où la relation est cause du passage de la potentialité à l'actualité[5]. Là on trouve à la fois production et passivité, vie et acte, et l'un des relatifs donne à son corrélat non seulement un nom mais l'existence réelle : telle est la relation du père au fils[6] Là aussi sans doute il y a une raison qui agit, mais une raison pourvue d'une force active, et qui agit non pas abstraitement, mais réellement par l'intermédiaire de l'âme, et produit un objet différent d'elle-même, extérieur et sensible.

Ces deux sortes de raisons constitutives des relations sont

[1] *Enn.*, VI, 1, 9. τοῦ γὰρ διπλάσιον εἶναι τὸ διπλάσιον αὐτὸ (le double en soi) αἴτιον.

[2] *Id.*, VI, 1, 9. λόγου, λέγοντες τὰς σχέσεις καὶ εἰδῶν μεταλήψεις αἰτίας.

[3] *Enn.*, VI, 1, 9. τὰ μὲν γὰρ τῷ αὐτῷ εἴδει τὰ δὲ τοῖς ἀντικειμένοις. Comme dans le cas de la ressemblance et de la dissemblance où chaque terme est à la fois semblable et dissemblable.

[4] *Id.*, id. Comme dans le cas du double et de la moitié.

[5] *Enn.*, VI, 1, 8. εἶχε καὶ πρὸ τοῦ τὴν ἑτοιμότητα, ἐν δὲ τῇ συνόδῳ καὶ ἐνεργείᾳ ὑπέστη.

[6] *Enn.*, VI, 1, 8. τὰ μὲν πεποίηκε·.. παρέσχε τὴν ὑπόστασιν... ἔχει τινὰ οἷον ζωὴν καὶ ἐνέργειαν. VI, 1, 9. ἐνεργῆ τὴν σχέσιν καὶ τὴν ἐνέργειαν καὶ τὸν ἐπὶ τῇ ἐνεργείᾳ λόγον τιθεσθαι.

tantôt contraires l'une à l'autre, tantôt différentes, de telle sorte qu'on ne saurait faire entrer dans un seul genre les rapports qu'elles constituent [1]. L'unité où l'on peut les ramener n'est pas l'unité d'un genre, l'unité générique, c'est l'identité d'attribution, κατηγορία, qui ne suppose entre les choses qu'elle réunit qu'une sorte de ressemblance, de vague analogie [2]. C'est une catégorie : ce n'est pas un genre d'être [3]. Les choses qui y sont ramenées ne sont que des homonymes.

Venons maintenant à la qualité [4] : qu'est-ce que la qualité ? n'y en a-t-il qu'une seule, que toutes les qualités particulières possèdent comme une propriété commune ? et s'il en est ainsi, cette qualité unique est-elle la différence spécifique, qui divise le genre en espèces [5] ? ou bien le mot qualité a-t-il des significations multiples et diverses ? Evidemment dans les deux cas, la qualité ne peut être un genre.

Les péripatéticiens posent comme espèces de la qualité :

1° L'ἕξις ou l'état habituel et persistant et la διάθεσις, disposition ou état mobile qui ne diffère de l'ἕξις que par sa mobilité.

2° La puissance naturelle ou l'impuissance naturelle à

[1] *Enn.*, VI, 1, 9. εἰ δὲ οἱ λόγοι καὶ ἀντικείμενοι καὶ διαφορὰς ἔχοντες τὰς εἰρημένας, τάχα οὐκ ἂν ἓν γένος εἴη.

[2] *Enn.*, VI, 3, 1. δεῖ μέντοι τὸ ταὐτὰ ἀναλογίᾳ καὶ ὁμωνυμίᾳ λαμβάνειν.

[3] *Id.*, VI, 1, 9.

[4] Aristote a traité de la qualité d'abord dans *les Catégories*, où, sans en donner une définition réelle, il la divise en espèces, et ensuite dans *la Métaphysique* (V, 14) où il semble la ramener à la différence, en distinguant : 1. La différence de l'essence ou dans l'essence, ou différence spécifique, c'est-à-dire celle qui, déterminant le genre prochain, détermine la notion de la chose substantielle, de l'οὐσία, ou τὸ τί ἦν εἶναι ; 2. La différence des activités et des mouvements des êtres, comme le bien, la vertu, la vue. Il y a entre ces deux conceptions de la qualité, des contradictions que les commentateurs, et entr'autres Alexandre d'Aphrodisée (*In Met.*, p. 365, 25, sqq.), ont essayé en vain de concilier. On ne voit pas clairement si, d'après Aristote, la différence spécifique forme la catégorie de la qualité, ou si elle rentre dans la catégorie de la substance qu'elle détermine.

[5] *Enn.*, VI, I, 10.

faire facilement ou à ne pas souffrir quelque chose, φυσικὴ δύναμις ἢ ἀδυναμία.

3° Les qualités passives et les états passifs, αἱ παθητικαὶ ποιότητες καὶ πάθη.

4° La figure, σχῆμα, et la forme propre, μορφὴ ἡ περὶ ἕκαστον ὑπάρχουσα [1].

Qu'y a-t-il de commun entre ces quatre classes de qualités? Dira-t-on que c'est la puissance, δύναμις? nous allons voir que la puissance ne leur est pas commune, et qu'en outre, il faut, ce que n'a pas fait Aristote, séparer nettement la notion de substance de la notion de qualité.

En effet et d'abord si c'est la puissance qui fait le caractère commun du genre, comment l'impuissance peut-elle lui appartenir ? Comment la figure serait-elle une puissance et par là une qualité ? La figure est une essence [2], mais non une puissance : c'est plutôt un acte, un mouvement, et il ne faut pas confondre les actes des essences, qui les constituent, avec ce qui se borne à les qualifier. On pourrait toutefois définir la qualité une puissance, mais en observant que c'est une puissance qui vient après l'essence déjà constituée et déterminée. La puissance de se battre à coups de poing, ἡ πυκτικὴ δύναμις, est une qualité, parce qu'elle n'appartient pas à l'homme en tant qu'homme. C'est une puissance, mais acquise et postérieure à l'essence.

Au contraire la puissance de raisonner, τὸ λογιστικόν, n'est pas une qualité, parce que cette puissance est un acte de l'essence de l'homme et en fait partie.

Les différences spécifiques, qui distinguent et séparent les êtres ne sont des qualités que par homonymie : ce sont plu-

[1] Ces quatre espèces sont, dans Aristote, juxtaposées, sans être déduites, et sans aucune prétention à épuiser la notion ; car Aristote observe qu'il y en a peut-être encore d'autres (*Categ.*, 8, p. 10, 25, c) : ἴσως μὲν οὖν καὶ ἄλλος ἄν τις φανείη τρόπος ποιότητος,

[2] L'exemple d'Aristote même le prouve : Le cercle est une figure qui n'a pas d'angles ; c'est là l'essence du cercle, ce n'en est pas une qualité.

tôt des actes, ἐνέργειαι, des raisons ou des parties de la raison qui révèlent le τὸ τί, le *quid* des êtres. Les qualités véritables que nous appelons puissances pourraient bien avoir quelque chose de commun avec les autres, en ce sens qu'elles sont aussi, sous un certain rapport, des raisons et des formes, λόγοι τινὲς καὶ οἷον μορφαί, comme la beauté et la laideur du corps et de l'âme. Mais si l'on peut dire que la beauté est à la fois une puissance[1] et une raison et partant une qualité, on ne peut pas le dire de son contraire, la laideur, sinon par homonymie; car elle est plutôt la privation de la puissance et de la raison. La puissance n'est donc pas la notion commune à toutes les qualités. Si l'on peut ramener les formes et les puissances, d'une part, et la privation de ces formes de l'autre, à l'unité, cette unité est purement verbale : ce ne sont pas là les espèces d'un genre. La qualité n'est point un genre.

Au lieu de la puissance il vaudrait mieux chercher le caractère commun dans la disposition déterminée, τὸ διάκεισθαί πως, car il ne paraît pas nécessaire de distinguer la possession constante, ἕξις, de la disposition passagère : il n'y a pas là une différence spécifique. Ce qui importe, c'est qu'on fasse consister cette disposition constitutive de la qualité dans un caractère qui n'ait rien de substantiel, dans une forme qui s'ajoute à l'essence déjà constituée[2]. C'est une forme, mais différente de celle dans laquelle elle se trouve, ἄλλο ἐν ἄλλῳ, image et ressemblance de l'essence, mais qui engendrée par elle est nécessairement au second rang[3]. Mais dans cette conception de la qualité comme forme et raison, λόγος, comment définir la laideur, la maladie comme qualités? On pourra les considérer comme des raisons imparfaites, ἀτελεῖς λόγοι, et d'ailleurs on n'est pas obligé de tout ramener à une raison.

[1] *Enn.*, VI, 1, 10. κάλλος δὲ δύναμιν ἔχει τινός.
[2] *Enn.*, VI, 1, 10. κοινὸν ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος τὸ ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ μετὰ τὴν οὐσίαν χαρακτήρ τις, ἡ ποιότης, οὐκ οὐσιώδης.
[3] *Enn.*, VI, 1, 10. εἴδωλον αὐτοῦ καὶ ὅμοιον.

Il résulte de cette analyse qu'il n'est pas nécessaire de distinguer plusieurs espèces de qualités [1]. Pourquoi distinguer l'ἕξις de la διάθεσις? Pourquoi faire une qualité de la puissance qui ne se trouve pas dans tout le genre, et lorsque la distinction des puissances naturelles et des puissances acquises y est indifférente? Pourquoi distinguer des qualités passives, comme si leur origine pouvait constituer une différence entre les qualités? La figure n'est pas une qualité: c'est une forme spécifique. Le rude et le poli ne sont pas des qualités, car ils ne dépendent pas toujours des rapports quantitatifs dans la position des parties matérielles, de leurs distances mesurées par des nombres; quand ils en dépendent, on peut les nommer des qualités [2]

Si on veut à la division d'Aristote en substituer une autre, on pourra diviser les qualités en qualités du corps et qualités de l'âme; mais cette question est très compliquée et appartient à la psychologie expérimentale, où nous l'avons traitée. Remarquons seulement qu'il ne saurait y avoir dans le monde intelligible de vraies qualités, puisque tous les intelligibles sont des essences [3].

Il n'y a pas lieu de distinguer, comme l'a fait Aristote, les notions du temps déterminé, ποτέ, ni du lieu déterminé, ποῦ, des idées générales du temps et de l'espace, dont elles sont des espèces. Or le temps et l'espace sont des quantités [4], et

[1] Aristote lui-même a fait rentrer l'ἕξις dans la διάθεσις, comme notion plus générale, *Categ.*, 8. p. 9, a. 10.

[2] *Enn.*, VI, 1, 11. οὐ γὰρ δὴ ταῖς διαστάσεσι ταῖς ἀπ' ἀλλήλων.

[3] *Id.*, id., VI, 1, 12.

[4] Simplicius (*in Categ.*, f. 87, a) fait observer que Plotin, qui réduit à cinq le nombre des catégories sensibles : 1. La substance ; 2. La quantité ; 3. La qualité ; 4. La relation ; 5. Le mouvement, n'aurait pas dû rapporter le temps à une catégorie quelconque, puisque, contrairement à ce qu'il dit ici, il nie ailleurs (VI, 5, 11 ; III, 7, 8 ; III, 7, 10 ; III, 7, 12 ; III, 7, 6, où il dit que le temps est dans l'âme universelle et en nous ; voir plus haut, p. 260), que le temps soit un quantum. Mais Plotin ne le nie que du temps en soi ; et il reconnaît que lorsqu'il reçoit une mesure, il devient quantité. Simplicius attribue l'opinion de Plotin au désir de simplifier le système, et à son penchant à ne pas tenir compte des

il est inutile de créer pour leurs espèces des catégories nouvelles : sans quoi on en ferait un trop grand nombre[1].

Sur les deux catégories du faire et du pâtir, Plotin s'étend avec des développements qui contrastent avec la brièveté de l'exposé sommaire d'Aristote[2]. Cela se comprend d'ailleurs. Pour Aristote, le mouvement n'est qu'un acte imparfait; dans Plotin, qui y ramène l'acte, après avoir ramené à l'acte le faire ou l'action, le mouvement joue un rôle et remplit une fonction considérables qui expliquent l'étendue des développements qu'il donne à la question.

On ne voit pas, dit-il, de raison suffisante pour former du faire et du pâtir deux catégories, deux genres de l'être. D'abord au lieu du faire, τοῦ ποιεῖν, il vaudrait mieux dire l'action, ποίησις, d'où dérive la notion verbale, qui ramène l'esprit à l'idée du sujet du verbe, τὸν ποιοῦντα, c'est-à-dire à une relation nécessaire, ce que ne fait pas le substantif, qui exprime plutôt la chose en soi, absolue. Faire, c'est être en une sorte d'action; l'action est un acte, et cet acte qui se rapporte à l'essence est un mouvement. Or le mouvement est certainement un genre de l'être : pourquoi donc ne pas ramener à cette catégorie le faire et le pâtir[3]? Est-ce parce que le mouvement, à ce que disent les péripatéticiens, est un acte imparfait ? Mais même dans cette hypothèse ce serait encore un

diversités des significations : διὰ τὸ συνάγειν εἰς βραχύτατον ἀριθμὸν τὰ πρῶτα γένη καὶ μὴ πάνυ τι διδόναι ταῖς τῶν νοήσεων καὶ σημασιῶν παραλλαγαῖς.

[1] *Enn.*, VI, 1, 13 et 14.

[2] Trendelenburg (*Gesch. d. Kateg.*, p. 131) a relevé deux passages du *de Anima* et du *de Gener. anim.*, d'où l'on peut conclure qu'Aristote avait étudié, dans des traités spéciaux et d'une façon plus ample, cette importante matière (*de An.*, II, 5, 1) : εἰρήκαμεν ἐν τοῖς καθόλου λόγοις περὶ τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν (*de Gen. anim.*. IV. 3) : εἴρηται δὲ περὶ αὐτῶν ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν ὡρισμένοις. Il n'est pas certain du tout que la locution οἱ καθόλου λόγοι signifie autre chose que *les Catégories* mêmes. Il est vrai que Diogène de Laërte (VI, 12) mentionne parmi les ouvrages d'Aristote un livre : περὶ τοῦ ποιεῖν καὶ πεπονθέναι.

[3] Sans s'étendre sur ce point, Aristote n'est pas éloigné de considérer le faire et le pâtir, comme des mouvements, *Phys.*, III, 3, 202, a. 28; *de Gen. et Corr.*, I, 7.

acte ou du moins l'acte serait divisé en espèces par cette différence, et l'une des espèces serait une catégorie. On considère que le mouvement est imparfait, non pas parce qu'il n'est pas un acte, mais parce qu'il enveloppe la répétition, la succession, τὸ πάλιν. Mais ce n'est pas pour remédier à son imperfection qu'il se répète, ce n'est pas pour devenir acte : il l'est déjà, ἔστι γὰρ ἤδη ; c'est pour achever la réalisation de la chose, qui est le but et doit être l'effet de son activité et diffère de lui. Ainsi la marche est marche parfaite dès le premier pas ; celui qui se meut, s'est déjà mû : son mouvement est parfait. C'est seulement l'espace à parcourir qui peut n'être qu'imparfaitement parcouru. Le mouvement en soi n'a pas, plus que l'acte, besoin du temps, mais seulement en tant que mouvement déterminé. Le mouvement en soi a commencé de toute éternité, car on ne peut lui assigner un temps où il ait commencé, et aussitôt qu'il a commencé, il est parfait. Les péripatéticiens, en en faisant une quantité, négligent cette distinction nécessaire et imaginent une distinction qui n'est nécessaire ni exacte, la distinction du mouvement et de l'acte. Ils avouent qu'il y a des changements instantanés, c'est-à-dire en dehors du temps, et puisqu'ils font naître le mouvement du changement, pourquoi le mouvement ne serait-il pas, comme le changement, hors du temps, et pourquoi alors le mettre dans la catégorie de la quantité ?

Veut-on mettre le mouvement et l'acte dans la catégorie des relatifs, parce que l'acte est acte par la puissance d'un agent, et le mouvement est mouvement par la puissance d'un moteur, et qu'ainsi ils ne forment pas par eux-mêmes un genre à part [1] ? Mais si on ramène à la catégorie de la relation toutes les choses qui ont un rapport quelconque à une autre, comme toutes les choses sont liées et ont des relations entr'elles, elles tomberont toutes dans cette catégorie, l'âme elle-même,

[1] *Enn.*, VI, 1, 17.

comme l'action, ποίησις, et le faire, τὸ ποιεῖν. La manière d'être des choses, ἕξις, préexiste à leurs rapports et les engendre. Il y a des choses qui existent et sont pensées par elles-mêmes avant d'être mises en rapport. Le mouvement, l'action, la passivité, la sensation, la raison sont sans doute les actes de quelque chose et sont, à cet égard, des relatifs; mais ils existent aussi en eux-même et indépendamment de ces relations. Toute action d'ailleurs n'a pas un corrélat dans une passivité; il y a des actions parfaites en soi, absolues, ἀπολύτους ἐνεργείας, comme marcher, penser, qui sont des mouvements complets en soi.

Si on place l'action dans les relatifs et qu'on forme du faire un genre à part, pourquoi ne pas placer aussi le mouvement dans les relatifs, et faire de mouvoir un genre qu'on pourrait diviser en deux espèces : faire et pâtir ? Mais ce qu'on n'a pas le droit d'imaginer, c'est de former de faire et de pâtir deux genres distincts [1]. Nous avons au contraire toute raison de faire du mouvement un genre de l'être, distinct de la quantité comme de la qualité.

Serait-il vrai qu'il y a certains actes qui resteront imparfaits s'ils n'entrent pas dans le temps, en sorte que ces actes seront identiques aux mouvements, comme le vivre, τὸ ζῆν, et la vie, ἡ ζωή. Chaque être, dit-on, a une vie qui a besoin pour être parfaite, du temps parfait qui convient à son essence et aux lois de son développement successif : c'est son bonheur; il ne peut pas se réaliser dans l'instant, dans un point indivisible : c'est donc un mouvement. Mais alors si la vie et le bonheur sont des mouvements, le mouvement est un genre de l'être qui se rapporte à la substance [2], comme la quantité et la qualité, et en diffère. On pourra, si l'on veut, diviser ce genre en mouvements de l'âme et mouvements du corps, mouvements internes spontanés se passant dans

[1] *Enn.*, VI, 1, 17.
[2] *Enn.*, VI, 1, 19. κίνησιν οὖσαν περὶ αὐτὴν (τὴν οὐσίαν).

l'intérieur des êtres mêmes et mouvements imprimés par d'autres, mais néanmoins renfermés dans l'intérieur de l'être[1], et mouvements agissant à l'extérieur soit qu'ils procèdent des êtres mêmes, soit qu'ils procèdent d'autres. On appellera actions, ποιήσεις, les mouvements qui naissent de l'être, soit qu'ils agissent sur d'autres, soit qu'ils soient complets en eux-mêmes, ἀπολελυμένας, et les mouvements dont le principe moteur est extérieur à l'être mu, des passivités, πείσεις. Il serait cependant plus exact de considérer dans les deux cas le mouvement comme rationnellement identique, quoique différent dans la réalité. La division, τμῆσις, est une seule et même chose soit qu'on la considère dans ce qui divise ou dans ce qui est divisé; mais diviser n'est pas la même chose qu'être divisé. Il y a partout action; il y a agir en soi et agir hors de soi, et le dernier acte se divise en agir et pâtir.

La passivité est l'acte de l'agent présent dans le patient. Agir et ce qu'on appelle pâtir ne sont pas des contraires et ne constituent qu'un seul genre : le mouvement. Ce qu'on appelle pâtir est ce qui vient après l'agir sans être son opposé; ainsi brûler et être brûlé. La passivité, τὸ πάσχειν, est ce qui résulte dans l'objet du fait de brûler et de celui d'être brûlé qui ne font qu'un. La brûlure est unique, soit qu'on la considère dans sa cause ou dans son effet. Mais si l'être brûlé est un être vivant et capable de sentir la douleur, il y a deux faits, passivité et action, mais qui résultent d'un même acte. Lorsqu'il n'y a pas de souffrance sentie, il n'y a pas de pâtir, même dans l'être vivant et sentant. Entendre n'est point pâtir ; la sensation, nous l'avons vu, est un acte et non une impression passive[2]. Si donc le pâtir lui-même est un acte, si de plus à toute action ne correspond pas une passivité, il faut les ramener l'un et l'autre à une seule catégorie, le mou-

[1] *Enn.*, VI, 1, 19. τὰς μὲν παρ'αὐτῶν, τὰς δὲ ὑπ'ἄλλων εἰς αὐτὰ ἢ τὰς μὲν ἐξ αὐτῶν τὰς δὲ ἐξ ἄλλων.

[2] *Enn.*, VI, 1, 19. Conf. *Id.*, III, 6, 1.

vement. Il est vrai que sans être des contraires, la passivité et l'action diffèrent peut-être assez pour qu'on hésite à les ramener à un seul genre; mais comme ces mouvements sont tous deux des altérations, ἀλλοιώσεις, c'est-à-dire des mouvements dans la qualité, on pourra les ramener au genre de l'altération [1]. Cette altération est action, même quand l'être est par nature impassible; car il peut être à la fois impassible et actif, et cela nous amène à considérer les rapports de l'action à la passivité, qui sont nombreux et divers.

Il y a certaines actions auxquelles ne correspond aucune passion : telles les actions de la sensation et de la raison; d'autres dans lesquelles il y a à la fois action et passion, par exemple, le frottement : la main qui frotte est par là même frottée, et le corps frotté par elle est en même temps frottant. Il n'y a pas là deux mouvements : il n'y en a qu'un, actif, si on l'envisage dans le moteur d'où il procède; passif, si on le regarde dans l'objet où il passe [2]. Il y en a d'autres où ce qui agit n'éprouve pas une passivité correspondante, mais cause seulement dans l'objet un état passif, et cela manifestement et extérieurement, comme dans la section ou division, τμῆσις. Il y en a d'autres où l'état passif qui accompagne l'action est interne et se dérobe, comme dans la marche, et parfois se dérobe absolument, comme dans le mouvement qui fait passer un être à la fin à laquelle la nature le destine, comme dans le cygne qui devient blanc en croissant, dans la formation du corps par l'âme; il y en a où l'être actif perd ce que gagne l'être passif, comme l'étain; d'autres où il gagne au contraire, comme le cuivre; d'autres enfin où l'état prétendu passif est réellement actif, comme apprendre et voir [3].

De cette analyse, Plotin dégage une définition de l'agir et du pâtir. Le pâtir n'est pas le résultat d'un acte qui passe

[1] *Enn.*. VI, 1, 20. εἰ ἡ κίνησις ἄμφω, ἐν τῷ αὐτῷ, οἷον ἀλλοίωσις, κίνησι κατὰ τὸ ποιόν.
[2] *Enn.*, VI, 1, 20.
[3] *Enn.*, VI, 1, 20.

d'un être dans un autre ; car il y a des cas ou l'être qui reçoit cet acte le fait sien après l'avoir reçu ; d'autres où il y a passivité sans acte ; d'autres où la passivité est un degré supérieur de perfection de l'être, et l'action au contraire. Nous ne pouvons pas davantage définir l'action par l'effet produit par un être sur un autre ; car la pensée, l'opinion sont des actes qui ne passent pas nécessairement dans un autre ; on peut s'échauffer, s'irriter même à la suite de pensées et d'opinions qu'aucun objet extérieur n'a causées. Définissons donc l'action, un mouvement spontané, κίνημα ἐξ αὑτοῦ, que ce mouvement se renferme dans l'être où il naît, ou qu'il passe dans un autre [1], et le pâtir, le fait d'éprouver une altération, ἀλλοίωσις, qui n'atteint pas l'essence même de l'être, à laquelle l'être n'a pas contribué et qui tend à le rendre plus imparfait, ou du moins ne tend pas à le rendre plus parfait[2]. Ainsi, au fond, dans le pâtir comme dans l'agir, il y a mouvement.

L'être pâtit parce que le mouvement d'altération, quelle que soit cette altération, se passe en lui ; l'être agit parce qu'il a en lui le mouvement spontané, absolu, ou un mouvement qui, né dans celui qu'on dit agir, s'achève dans un autre. Dans les deux cas, il y a mouvement[3].

La différence consiste en ce que le mouvement actif laisse l'être agissant, en tant qu'agissant, impassible, ἀπαθές, tandis que le mouvement passif modifie l'état dans lequel l'être se trouvait antérieurement, sans toutefois atteindre son essence. Car si une essence nouvelle vient à être engendrée, une statue par exemple, ce n'est pas la statue, mais le bronze (mis

[1] Ici, en manière d'exemple, Plotin cite le désir, mouvement produit par le désirable, et qui lui est postérieur ; car c'est être comme poussé ou frappé. Mais il y a lieu de distinguer entre les désirs qui sont des actions, quand ils obéissent à la raison, ὅσαι τῷ νῷ ἑπόμεναι, et les désirs qui sont de pures impulsions internes où l'être n'obéit et ne cède qu'à lui-même et non à autre chose. Il y a en effet des êtres qui peuvent agir sur eux-mêmes, καὶ ποιοῖ γὰρ ἄν τι ἐν ἑαυτῷ.

[2] *Enn.*, VI, 1, 21.

[3] *Enn.*, VI, 1, 22.

en fusion par la chaleur), c'est-à-dire une autre chose, qui supporte le mouvement passif. Puisque la même chose est action sous un certain point de vue, passion sous un autre, il semblerait que l'agir et le pâtir sont des relatifs : or ils sont tous deux des mouvements ; ils appartiendraient donc à deux catégories[1].

Sur les deux catégories de l'avoir, ἔχειν, et de la situation, κεῖσθαι, il suffira de dire que Plotin les écarte comme ne portant que sur des caractères sans importance, et devant être rattachés aux autres catégories, à moins qu'on ne veuille faire rentrer toutes les catégories dans ces deux-là.

Les stoïciens[2] ramènent à quatre genres généralissimes[3] les dix catégories d'Aristote et les dérivent tous d'un genre suprême qu'ils appellent le quelque chose, τὶ. Ces quatre genres sont : 1. Les substrats, τὰ ὑποκείμενα ; 2. les qualités, τὰ ποιά ; 3. les manières d'être déterminées, τὰ πῶς ἔχοντα ; 4. les manières d'être déterminées relatives, τὰ πρός τί πώς ἔχοντα. Mais qu'est-ce que ce quelque chose[4] qui doit être commun aux quatre catégories ? il devra contenir l'incorporel et le corporel qui n'ont rien de commun. Les stoïciens ne déterminent aucune différence qui puisse diviser ce genre. Ce quelque chose existe-t-il ou n'existe-t-il pas ? S'il est être, il est une espèce, une catégorie ; s'il n'est pas être, l'être catégorie participera du non être, le genre, et ne sera pas. Maintenant ces quatre catégories semblent coordonnées comme

[1] *Enn.*, VI, 1, 22. Plotin, appliquant ici ses principes logiques à la psychologie expérimentale, soutient que prévoir, προνοεῖν, et même penser, νοεῖν, ce n'est point faire, ποιεῖν, parce que la pensée ne passe pas dans l'objet, mais s'exerce sur elle-même : ce n'est donc pas une action productrice, ποίησις. Les actes, ἐνέργειαι, ne sont pas tous des actions productrices, ποιήσεις, ne font pas quelque chose, οὐδὲ ποιήσεις λέγειν οὐδὲ ποιεῖν τι. Ils ne sont des actions que par accident, κατὰ συμβεβηκὸς δὲ ἡ ποίησις

[2] *Enn.*, VI, 1, 23. αὐτοὶ φήσουσιν. Plotin ne les nomme pas plus qu'il n'a nommé les péripatéticiens. C'est au reste son système, et c'est bien rarement qu'il désigne même Platon par son nom.

[3] τὰ γενικώτατα.

[4] L'Etwas de Hegel.

espèces du genre du τὶ ; car le τὶ ne serait pas genre s'il ne comprenait pas d'espèces[1] Et cependant en plaçant les substrats, c'est-à-dire la matière, avant les autres catégories, ils établissent une subordination inconciliable avec cette coordination ; car ils disent eux-mêmes que le principe de tous les autres êtres est la matière. Les choses qui appartiennent au même genre tiennent chacune également leur être du genre, puisque le genre est précisément ce qui est affirmé des espèces dans l'ordre de l'essence. Si la matière est le seul être, et si les autres êtres ne sont que des modifications de la matière, on ne doit pas mettre l'être, c'est-à-dire la matière et les autres choses sous un genre unique, en qualité d'espèces. Ce genre n'est susceptible d'aucune différence spécifique ; il ne peut être, en tant que masse matérielle, divisé qu'en parties. Au lieu du pluriel, on aurait mieux fait de le désigner par le singulier, τὸ ὑποκείμενον[2]. Il est d'ailleurs absurde de poser comme principe premier ce qui est seulement en puissance. L'acte précède nécessairement la puissance, qui ne peut jamais par elle-même passer à l'acte.

Si la matière est corporelle, elle est multiple : or le principe premier est nécessairement simple. S'ils ramènent l'idée de corps à l'étendue à trois dimensions, c'est un corps géométrique, une abstraction, qu'ils font principe des corps réels. S'ils y ajoutent la résistance, l'ἀντιτυπία, nous nous trouvons en présence d'un composé. Mais d'ailleurs d'où vient la résistance ? d'où vient l'étendue à trois dimensions ? d'où vient à la matière la propriété même de l'étendue ? car la matière n'entre pas dans la définition et l'essence de l'étendue à trois dimensions et l'étendue à trois dimensions n'entre pas dans la notion de la matière. La matière participe à la gran-

[1] *Enn.*, VI, 1, 25. συντάττουσι. Trendelenburg (*Gesch. d. Kateg.*, p. 220) croit que Plotin suppose à tort, dans la table des catégories des stoïciens, cette coordination : « Diese Eintheilung ist indessen nicht so zu verstehen als ob die vier Arten einander beigeordnet waren ».

[2] *Enn.*, VI, I, 25.

deur : elle ne saurait être simple, ἁπλοῦν ; elle participe à l'unité : elle n'est pas unité [1]. Ce qui est premier est sans masse, sans grandeur : c'est l'un sans lequel le multiple ni la grandeur ne sauraient ni être ni être conçus. La matière n'est une que par accident : il faut entendre par là qu'elle n'est pas une en soi, qu'elle tient son unité d'un autre être, qui est l'un même.

C'est une grave erreur d'aller prendre pour principe premier, universel et absolu, non le parfait, τὸ τίμιον, mais l'informe, le passif, ce qui n'a ni vie ni raison, l'obscur, l'indéterminé. Les stoïciens, par respect humain [2], admettent bien un Dieu ; mais au lieu d'en faire un principe actif, distinct et séparé de la matière, leur Dieu ne doit qu'à la matière son existence ; c'est un être composé, postérieur ; ou plutôt ce n'est que la matière prenant une certaine détermination, μᾶλλον δὲ ὕλη πως ἔχουσα [3].

La matière est substrat, ὑποκείμενον ; mais un substrat est nécessairement le substrat de quelque chose ; il faut donc qu'il y ait un principe différent de la matière, qui, agissant sur elle et en dehors d'elle, lui imprimant ses propres formes, en fasse un substrat de ces formes [4]. Au lieu de cela, on le confond avec la matière ; on en fait un substrat né avec elle, αὐτὸς σὺν αὐτῇ γενόμενος, et par là on supprime le substrat lui-même, puisqu'il n'y a plus rien qui fournisse à la matière ces formes qui seules font d'elle un substrat. Toutes les choses déterminées se fondent et s'évanouissent dans ce prétendu substrat ; car le substrat est un relatif, non sans doute à ce qu'il contient en soi, mais à ce qui, agissant en lui, en ferait un substrat. Un substrat n'est substrat que par rapport à

[1] *Enn.*, VI, 1, 26. οὐ γὰρ δὴ αὐτὸ ἕνωσις.
[2] *Id.*, TI, 1, 27. εὐπρεπείας ἕνεκεν.
[3] *Id.*, VI, 1, 27.
[4] *Id.*,, id. Je traduis plus que je n'analyse. Un résumé ne donnerait qu'une idée imparfaite de la subtilité, de la force, de la profondeur de cette critique implacable, quoique sereine, et qui ne laisse passer aucun point de la thèse à réfuter.

quelque chose qui n'est pas substrat et lui est extérieur. C'est ce que n'ont pas vu les stoïciens.

S'ils prétendent que la matière n'a pas besoin de ce principe extérieur et actif, et que par elle-même elle peut prendre les formes et devenir toutes choses, elle cesse d'être un substrat des choses : elle est les choses mêmes, et alors ces choses perdent leur réalité propre et ne sont plus que la matière ayant pris une manière d'être déterminée. Les choses disparaissent ; la matière des êtres disparaît : il ne reste plus que la matière en soi, abstraction qui la détruit elle-même ; car la matière est toujours la matière de quelque chose, un relatif, πρός τι Mais le relatif pose l'existence d'un corrélatif, qui diffère de lui mais doit être du même genre et n'en peut être la substance. Le double n'est pas la substance de la moitié. Mais puisqu'en dehors de la matière il n'y a rien, quel corrélatif lui concevoir ? Il n'y a pas de relation, si ce n'est accidentelle, entre l'être et le non-être. Dans ce qui est par soi, comme on imagine la matière, la seule relation possible est celle de l'être à l'être. Mais cette relation même n'est concevable que de l'être en puissance à l'être en acte. La puissance est ce qui doit être et n'est pas. La matière est cette puissance : elle n'est donc pas substance. Ainsi voilà tout le monde réel, les corps simples, les corps animés, qui perdent leur réalité substantielle. Ce n'est pas l'âme, c'est la matière qui donne aux êtres animés leur substance ; l'âme n'est qu'une modification, un état passif, πάθημα, de la matière. Mais d'où la matière a-t-elle donc emprunté la vie et l'âme ? L'âme n'a-t-elle plus de réalité substantielle ? et la matière elle-même, comment subsiste-t-elle ? En admettant même que la matière devienne les corps, l'âme est encore quelque chose qui diffère d'elle ; car si la forme qui s'ajoute à la matière ne venait pas d'une âme, principe de la vie, les corps ainsi formés seraient sans vie et sans âme, ἄψυχα, et une telle combinaison ne saurait engendrer une âme. Si l'on dit qu'il y a un quelque chose, τὶ, qui façonne et crée l'âme, c'est tout simplement poser deux

âmes, l'âme créée et postérieure, l'âme créatrice et antérieure[1].

Mais c'est folie que de vouloir réfuter sérieusement de telles folies et de telles erreurs, qui font prendre le non-être pour l'être absolu, τὸ μὴ ὂν ὡς τὸ μάλιστα ὄν, et pour principe premier ce qui est le dernier.

L'erreur métaphysique a sa source dans une erreur psychologique. Les stoïciens ont suivi, pour poser les principes des choses et expliquer les choses elles-mêmes, les indications trompeuses de la sensation. C'est la sensation qui leur a fait croire que les êtres sont corps, et pour aller au devant de l'objection qu'on tire du changement incessant des corps, ils ont supposé que ce qui demeure immuable sous ces changements est l'être même.

Au lieu de la matière, ils auraient aussi bien fait de poser comme l'être l'espace : car lui aussi demeure et est indestructible. Ce qui étonne davantage encore dans ce système, c'est que, suivant en tout le témoignage de la sensation, ils n'ont pas attribué à cette faculté, mais à la raison la connaissance de la matière. Mais qu'est-ce pour eux que la raison ? une raison qui place au-dessus d'elle-même la matière, et reconnaît dans cette matière et non en elle-même, l'être. Quelle autorité peut avoir une telle raison et quelle créance mérite-t-elle[2] ?

Le quelque chose n'est pas un genre de l'être ; le substrat ou la matière n'est pas un genre de l'être : il en est de même de la qualité[3], quoi qu'en disent les stoïciens qui oublient ici leurs propres principes. Les ποιά, suivant eux, sont autre

[1] *Enn.*, VI, 1, 27. εἰ δέ τι αὐτὴν πλάττοι καὶ ψυχὴν ποιοῖ πρὸ τῆς γιγνομένης ψυχῆς ἔσται ἡ ποιοῦσα ψυχή.

[2] *Enn.*, VI, 1, 28. τὸ ὂν αὐτῇ δεδωκώς, ἀλλ'οὐχ αὑτῷ.

[3] Je n'ai point à exposer ici la théorie des stoïciens que nous ne connaissons que par la critique de Plotin et les commentaires de Simplicius, c'est-à-dire que nous ne connaissons qu'incomplètement. Ce qui importe, c'est de savoir le point de vue où se place la réfutation de Plotin et de connaitre son procédé d'analyse.

chose que les substrats et que la matière, puisqu'ils les placent au second rang dans leur table, δεύτερα καθηριθμοῦν. Mais s'ils diffèrent de la matière, ἕτερα, ils sont ce qu'elle n'est pas; il sont donc simples, non composés : c'est-à-dire qu'en tant que ποιά, ils n'ont pas de matière. Les qualités sont ainsi pour les stoïciens autre chose que pour Aristote, qui en fait une propriété accidentelle. La qualité est pour eux un principe incorporel et actif, en opposition à la matière, principe passif; mais c'est là une conséquence absolument opposée à leur doctrine qui n'admet que la matière[1]. S'ils disent que les ποιά sont matière comme les substrats, la distinction des deux catégories disparaît, et la division est absolument illogique, puisqu'elle coordonne comme espèces, d'une part, des choses simples, d'autre part des choses composées qui ne peuvent se ramener à un seul et même genre, met l'une des prétendues espèces dans l'autre et viole ainsi le principe constitutif des genres[2].

Le ποιόν des stoïciens est la notion, l'idée, λόγος, qui donne une forme à la matière informe et indifférente, qui en fait ainsi une matière qualifiée, ὕλην ποιάν. Ces principes rationnels et actifs des choses, λόγοι σπερματικοί, sont dans la matière, ἔνυλοι, mais ils ne sont pas nés en elle, οὐκ ἐν ὕλῃ γενόμενοι; c'est-à-dire qu'ils ne font pas partie de sa nature. Ils concourent avec la matière, dont les stoïciens les distinguent,

[1] De l'ensemble de l'argumentation et de la phrase δεύτερα κατηριθμοῦν, comme aussi d'un passage de Plutarque (*adv. Stoïc.*, 44), Trendelenburg a conclu avec beaucoup de vraisemblance que les catégories des stoïciens étaient subordonnées les unes aux autres et formaient série; la catégorie antécédente se retrouve dans la suivante avec quelque chose en plus; en sorte que les trois dernières catégories devraient être désignées comme il suit :

La deuxième : ὑποκείμενα ποιά.
La troisième : ὑποκείμενα ποιά πως ἔχοντα.
La quatrième : ὑποκείμενα ποιά πρός τι πως ἔχοντα.
La catégorie inférieure suppose toujours celle qui la précède et dans laquelle elle est enveloppée.

[2] *Enn.*, VI, 1, 29. ἄτοπος ἡ διαίρεσις ἁπλᾶ καὶ σύνθετα ἀντιδιαστέλλουσα καὶ ταῦτα ὑφ'ἓν γένος.

à former des composés, et sont eux-mêmes des composés, puisqu'ils sont dans la matière : ils ne sont donc vraiment ni des formes ni des raisons, οὐκ ἄρα αὐτοὶ εἴδη οὐδὲ λόγοι. Ce sont, diront-ils, la matière même dans une certaine manière d'être, ὕλη πως ἔχουσα ; mais par là ils effacent les limites des genres qu'ils prétendent constituer ; il n'y a plus de différence entre la qualité, la manière d'être et la relation. D'ailleurs si la manière d'être est quelque chose, elle est un incorporel, ce qui est contraire au principe stoïcien; si elle n'a aucune réalité, toutes ces distinctions ne sont que des mots vains et vides, μάτην λέγεται : il ne reste dans le système que la matière.

Et enfin on peut demander aux stoïciens qui est-ce qui affirme ces belles choses? C'est la raison, diront-ils; mais qu'est-ce que la raison? C'est la matière ayant une certaine manière d'être, πὼς γὰρ ἔχουσα ὁ νοῦς ; or nous avons vu que ce πὼς ἔχον qu'on ajoute à la matière est une phrase vide ; ainsi c'est la matière seule qui prononce ces jugements. Mais si ces jugements sont conformes à la raison, comment la matière a-t-elle cette faculté de juger suivant la raison, de remplir les fonctions d'une âme et d'une raison, puisqu'elle n'a ni âme ni raison? Si ces jugements sont absurdes, on ne peut pas davantage les attribuer à la matière, qui ne pense rien et ne dit rien. C'est sans doute un homme qui a émis ces opinions insensées, τοιαύτην τὴν ἀφροσύνην ; mais un homme qui est tout matière, qui a une âme sans doute, mais qui ne se connaît pas lui-même, qui ne sait pas que c'est son essence de posséder une âme, qui ignore que c'est une âme seule qui a la puissance de discerner et d'exprimer la vérité sur ces graves questions [1].

[1] *Enn.*, VI, 1, 29. Ainsi, d'après Plotin, l'erreur métaphysique a sa source dans une fausse doctrine psychologique.

§ 2. — *Les genres ou catégories de l'être intelligible*[1].

La grande erreur que Plotin reproche à Aristote d'avoir commise dans sa théorie des catégories c'est d'avoir négligé de séparer l'être sensible de l'être intelligible et idéal, et

[1] La théorie des catégories de Plotin est fondée sur une analyse psychologique de la pensée, de la raison, qui est pour lui identique à l'être. Elle n'est pas purement logique, mais métaphysique et expose le système des formes de l'être. Simplicius relève avec justesse ce caractère de la théorie (*in Categ.*,, f. 4, b. Basle, 1551) : ὥσπερ καὶ Πλωτίνῳ δοκεῖ... πρὸς τὰ πράγματα ἀφορῶσι μόνον, ἀλλ'οὐ πρὸς τὸν λογιστικὸν σκοπόν· τὰ γὰρ γένη τοῦ ὄντος αὐτὰ τὰ πράγματά ἐστιν. Les historiens de la philosophie jugent très diversement de la valeur de sa doctrine sur ce point. Zeller l'estime très médiocre, parce elle ne joue qu'un rôle insignifiant dans l'organisme de tout le système, et parce que les néo-platoniciens eux-mêmes lui ont préféré celle d'Aristote. Steinhart (Pauly's, *R. Encyclop.*, t. V, p. 1759) et Richter (*Neu Platon. Studien*) y voient au contraire l'un toute la métaphysique, l'autre la clé de la philosophie de Plotin. Les catégories d'Aristote, considérées comme les genres premiers des notions en elles-mêmes, ne tiennent pas compte de la différence des choses intelligibles et des choses sensibles, et, d'un autre côté, les choses intelligibles étant les véritables êtres, ne peuvent pas, suivant Plotin, être renfermées dans le cercle étroit des catégories, comme Aristote les a conçues. Les catégories ne suffisent même pas pour nous permettre de définir les choses de ce monde, si nous voulons, dans cette définition, en donner l'origine et la raison. L'entendement discursif discerne bien les genres ; mais c'est la raison seule qui les saisit dans leur essence commune et les fond en un seul organisme. Les genres nés de la synthèse des choses particulières ne font pas connaître la vérité une et sans mélange (*Enn.*, VI, 3, 3 ; VI, 2, 21). Steinh., *de Dialect.*, p. 24 : « Intellectus (διάνοια) quidem genera discernat, mens autem et vera scientia conciliet... Jam in externo mundo materiæ finibus adstricto, diversa apparent notionum principia ac genera, quæ in mente denique conjunguntur et ad summas referuntnr universalesque cogitandi et vivendi leges. Quare Dialecticæ vel explorationi satisfacere non possunt categoriæ rerum a prioribus philosophis propositæ ». Mais si les doctrines d'Aristote et des stoïciens ne résolvent pas complètement le problème métaphysique que pose la recherche des genres premiers et irréductibles de l'être, on ne peut nier qu'elles contiennent, surtout la définition stoïcienne de la substance, οὐσία, des indications précieuses dont Plotin a certainement profité. Steinhart (*Melet. Plotin.*, p. 27) : « Ipse vero iis quasi scalis usus est, quibus ad altiora ascenderet. »

En ce qui me concerne, si l'on veut considérer la théorie de Plotin

d'avoir ainsi ou supprimé en fait l'être vrai, ou confondu dans une même catégorie le parfait et l'antérieur, et le postérieur et l'imparfait, c'est-à-dire d'avoir coordonné des choses qui sont dans un rapport de subordination. C'est

comme le fondement d'une logique formelle, d'une science des lois et des principes de la connaissance qui fait volontairement abstraction du contenu objectif, j'estime que les critiques de Trendelenburg et de Zeller sont, quoique trop sévères, justes au fond, et l'on s'explique que Porphyre, l'éditeur des livres de Plotin, que Simplicius, le dernier des néoplatoniciens, malgré sa vénération pour le chef de son école, aient adopté la théorie d'Aristote plutôt que celle de leur maître, qu'ils l'aient défendue contre ses critiques, et, qu'en un mot, sous ce rapport, cette dernière soit restée isolée, sans influence et presqu'une quantité négligeable. Plotin ne repousserait pas lui-même cette conclusion, par la raison que, sans avoir pour la dialectique formelle le mépris systématique de l'école d'Épicure, il n'en fait point grand cas; il la considérait seulement comme un apprentissage, une préparation nécessaire, πρὸ τῆς τεχνῆς ἀναγκαῖα, et croyait à cet égard le système d'Aristote suffisant et nécessaire.

Mais s'il s'agit de la philosophie même, Plotin ne pensait pas qu'on doive ainsi séparer les formes de la pensée de son contenu et les étudier pour ainsi dire à vide. C'est pour cela que le premier et sur de faibles suggestions de Platon dans *le Sophiste*, il veut distinguer les catégories du monde intelligible de celles du monde sensible, entre lesquelles il aperçoit des différences essentielles et des analogies moins superficielles et moins extérieures qu'on ne se plaît à le dire et qu'il ne le dit lui-même. Le nombre de cinq catégories dans les deux ordres n'est pas un pur et vide parallélisme, bien que difficilement obtenu et vaguement établi. Il témoigne d'un désir, d'un effort, pour ramener les catégories de l'être phénoménal aux catégories de l'être réel, et pour ne pas faire reposer tout le système des formes de l'entendement sur des distinctions verbales et grammaticales. La matière correspond à la substance, le mouvement à la forme, le repos à l'inertie, l'identité à la ressemblance, la différence à la variété. Sans doute, Plotin insiste surtout sur la distinction des deux systèmes, et n'essaie même pas de les subsumer l'un sous l'autre. Les cinq genres du *Sophiste* ne s'y prêtent pas et ne sont pas, précisément à cause de cela, de vraies catégories. Mais, cependant, il n'y a aucun système qui montre, ou du moins implique mieux que le sien, le lien réel, vivant, du monde sensible et du monde idéal. La logique d'Aristote a donné à la scolastique, et on peut dire dans une certaine mesure à la philosophie moderne, sa forme; mais on doit reconnaître, pour être juste, que quant à son contenu, si la *Métaphysique* y entre presque tout entière, c'est à la faveur de la forme nouvelle, plus clairement et plus profondément spiritualiste, que lui a donnée Plotin. Sous un point de vue, il prépare Kant, et, sous un autre, l'intuition intellectuelle de Schelling et le principe de la *Logique* de Hegel, à savoir que la forme de la connaissance ne peut pas se séparer de son objet, qui la lui impose.

donc par une définition précise de l'être qu'il faut commencer la recherche de la nature et du nombre des genres premiers et irréductibles de l'être.

Il convient d'abord de diviser le problème en questions particulières, et ces questions sont les suivantes :

1. L'être est-il absolument un ?

2. N'y a-t-il qu'un seul genre pour tous les êtres ?

3 S'il y en a plusieurs, peut-on du moins les ramener à un seul ?

4. Les genres sont-ils principes ?

5. Les principes sont-ils en même temps des genres ?

6. Tous les principes sont-ils des genres sans que tous les genres soient des principes ?

7. Quels principes sont en même temps genres, et quels genres sont-ils principes [1] ?

Toutes ces questions disparaissent si l'on admet l'unité absolue de l'être ; mais elles subsistent pour nous, qui avons prouvé plus haut que l'être n'est pas absolument un, qu'il est à la fois un et plusieurs ἓν ἅμα καὶ πολλά... καί τι ποίκιλον ἕν, τὰ πολλὰ εἰς ἓν ἔχον, et en même temps qu'il diffère essentiellement de ce qui paraît être et n'est jamais réellement, et qui devrait plutôt s'appeler le phénomène, le devenir, τὸ γιγνόμενον.

Le caractère essentiel qui distingue l'être de l'apparence de l'être, c'est l'éternité qu'il faut toujours, pour en avoir une idée vraie, ajouter à sa notion [2]. L'être est l'intelligible : l'intelligible est multiple, quoi que tous les intelligibles

[1] Les genres diffèrent des principes, ἀρχαί, en ce que les principes sont les éléments des êtres, στοιχεῖα, et engendrent ; les catégories, non. Ainsi, l'unité numérique est un principe : elle engendre les nombres qui en sont composés ; elle est le principe des nombres. Le point est un principe : il engendre les lignes, les surfaces, les volumes qui en sont composés. *Enn.*, VI, 7, 13.

[2] *Enn.*, III, 7, 2, 5. Le caractère de l'être idéal est d'être éternel ; V, 1. 4. L'éternité appartient à la nature de la pensée, φύσις νοητή. VI, 2. 1. προστιθεὶς τῷ ὄντι τὸ ἀεί. Proclus, *Institut. Theolog.*, Prop., 169. πᾶς νοῦς ἐν αἰῶνι τήν τε οὐσίαν ἔχει καὶ τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἐνέργειαν.

soient un, et la raison et les intelligibles ne sont pas deux choses différentes[1]. C'est de cet être, c'est à-dire de la raison, de la pensée vivante, ayant en soi son objet éternel et immuable, que nous allons chercher à déterminer les genres.

La proposition : l'être est un, peut être entendue de plusieurs manières :

1. Cela veut-il dire que l'être forme à lui seul un genre unique, dont les êtres qui le font multiple seront les espèces?

2. Ou qu'il y a plus d'un genre, mais que ces genres se subordonnent et se ramènent à un seul qui les embrasse?

3. Ou enfin ces genres multiples ne sont-ils contenus dans aucun genre supérieur, et sont-ils coordonnés entr'eux, n'ayant aucun rapport, aucun lien de subordination ? Chacun contiendrait au-dessous de lui soit des genres d'une moindre extension, soit des espèces, dans lesquels à leur tour seraient contenus les choses et êtres individuels, en sorte que le système entier de ces genres formerait la substance réelle, ὑπόστασις, du monde intelligible.

Il faut tout d'abord écarter la première et la seconde hypothèse qui détruisent les espèces et les êtres individuels. Aucun être n'existerait, en tant qu'autre, hors de l'être un. On ne comprend pas comment cet un s'est multiplié et a engendré des espèces; car pour se multiplier, il faut qu'il y ait déjà en lui un principe de différenciation. Avant de se diviser, il était déjà divisé[2]. Il est d'ailleurs impossible d'appli-

[1] *Enn.*, VI, 6, 17. οὐκ ἄλλος (ὁ νοῦς καὶ τὸ νοητόν), ἀλλὰ πάντα ἓν καὶ ἡ νόησις δὲ ψιλὴν ἔχει σφαῖραν, τὸ δὲ ζῶον ζώου σφαῖραν, c'est-à-dire que la raison en acte, vivante, a pour sphère et contenu elle-même : sans quoi, la pensée ne serait plus qu'une abstraction vide, ψιλὴν σφαῖραν, sans contenu. Steinhart (*Melet. Plot.*, p. 10). « Quum intelligibilis ille mundus qui et omnes omnium rerum et numerorum notiones complexu suo contineat... semper simul cum mente fuerit, quippe qui a mente non sit diversus, sed mens ipsa a se cogitata et percepta ». Proclus, *Instit. theol.*. Prop., 177. πᾶς νοῦς πλήρωμα ὢν εἰδῶν.

[2] *Enn.*. VI, 2, 2. εἰ μή τι ἦν παρ'αὐτὸ ἄλλο πρὸ τοῦ διαιρεθῆναι ἔσται διῃρημένον.

quer à tout les dénominations d'être et d'essence, si ce n'est par accident.

Il ne reste donc d'admissible que la troisième hypothèse; mais il en résulte que les genres ne sont plus seulement des genres, mais qu'ils sont en outre des principes. Ils sont genres puisqu'ils contiennent des genres de moindre extension, et ils sont principes parce que l'être est un composé de ces éléments multiples. Ce qui ne veut pas dire qu'il n'y ait pas des principes qui ne sont pas genres sous un autre rapport[1]. Sans doute ces différents genres supposent l'un absolu et en dépendent; mais l'un existe en dehors et au-dessus de l'être et de ses genres, comme cause et principe de leur existence, et ne saurait par suite être compris dans le système de ces genres qui ne constituent pas son essence; il n'est le prédicat d'aucun d'eux dans l'ordre de l'essence[2]. Chaque genre forme un genre pour soi, et ne contient rien d'identique à l'autre.

Réservant la question de savoir ce qu'est cet un absolu qui n'est pas un genre, et qui n'est pas l'être parce qu'il est au-dessus de l'être, nous allons analyser ici l'un qui est être et que l'on compte au nombre des genres. Si l'on s'étonne de le voir au nombre des genres dont on le considère comme la cause, c'est qu'on a tort de le considérer comme cause : c'est plutôt un tout dont les autres genres sont les parties et comme les éléments intégrants[3]. Tous ces genres forment

[1] *Enn.*, VI, 2, 2. ἀρχὰς δὲ εἰ τὸ ὂν οὕτως ἐκ πολλῶν καὶ ἐκ τούτων τὸ ὅλον ὑπάρχει... συγκεχωρήκαμεν... τρόπον ἕτερον (εἶναι) ἀρχὰς καὶ συνθέσις.

[2] *Id.*, VI, 2, 3. ἔξωθεν τοῦτο τῶν γενομένων γενῶν τὸ αἴτιον μὲν, μὴ κατηγορούμενον δὲ τῶν ἄλλων ἐν τῷ τί ἐστιν... ἐπέκεινα γὰρ τὸ ἓν ὡς ἂν μὴ συναριθμούμενον τοῖς γένεσιν.

[3] *Enn.*, II, 6, 1. Les catégories intelligibles sont les différences de l'être un, τὸ ὂν ἕν, et ces différences sont les éléments dont l'être est composé, ou mieux, ses actes qui en sont comme l'achèvement, la plénitude d'essence, la perfection : τὸ ὂν εἶναι οὐσίαν ὡς ἐν διαφοραῖς ὄντως, μᾶλλον δὲ μετὰ προσθήκης ἐνεργειῶν λεγομένην οὐσίαν, τελείωσιν μὲν δοκοῦσαν εἶναι.., συμπληρωτικὸν οὐσίας. Les catégories intelligibles primitives, dont Plotin s'efforce de démontrer la différence avec les catégories sensibles qui ne sont pas, comme on le croit, les premières notions ontolo-

une nature unique, μίαν φύσιν, l'être ou la raison, dans laquelle notre pensée seule introduit des parties; car son être est un quoiqu'il paraisse multiple et devienne multiple[1]. Les intelligibles forment un tout nécessaire, immuable, indissoluble; ils sont un et chacun est tous, bien que parfaitement distincts les uns des autres[2]. Nous voyons ainsi dans cette nature le mouvement se produire ainsi que la multiplicité, en sorte que cet élément ondoyant de son étonnante essence arrive à faire que l'un ne soit pas un [3]. Comme nous voyons successivement ces parties de l'être, nous les posons chacune comme un et comme genre, oubliant que le tout nous échappe et nous leur assignons une existence séparée qu'elles n'ont pas dans la réalité[4]. Mais après les avoir ainsi séparées par la pensée, nous opérons en sens inverse, nous les rattachons les unes aux autres, impuissants à résister longtemps à la force interne qui les pousse et les presse pour ainsi dire de s'unir les unes aux autres [5].

Les corps sont manifestement un et plusieurs; l'âme possède encore plus de simplicité et d'unité dans son essence, et cependant nous savons qu'elle aussi est multiple, ἓν πλῆθος, et elle est multiple sous deux rapports : d'abord en tant que génératrice, elle contient les raisons multiples des choses,

giques, ne sont pas nettement définies par lui. Ce sont les déterminations génériques de la raison; mais la raison elle-même n'est pas une catégorie : elle est le tout qui les embrasse (Conf. Zeller, t. V, p. 466). La force qui développe l'être est la tendance à l'un, le mouvement vers le bien. Les intelligibles, actes ou idées de la raison, en sortent donc d'une tendance vitale. Ce royaume des intelligibles (V, 3, 10) est le tout véritable et vivant, la réalité et la force intelligibles de *la possibilité* des choses jusque-là cachée et latente dans l'un absolu. M. Ravaisson (*Essai s. la Mét. d'Ar.*, t. II, p. 412) : « Les genres de Plotin sont des attributs inséparables de l'être : c'est ce qu'il nomme, par une fausse analogie avec les catégories d'Aristote, les premiers genres de l'être.

[1] *Enn.*, VI, 2, 3. μεριζομένην ταῖς ἡμῶν ἐπινοίαις.

[2] *Id.*, V, 8, 9.

[3] *Enn.*, VI, 2, 3. τὸ πολύχουν τῆς φύσεως ποιεῖν τὸ ἓν μὴ ἕν εἶναι.

[4] *Enn.*, VI, 2, 3 et VI, 2. 8. πρῶτα δὲ γένη ὅτι μηδὲν αὐτῶν κατηγορήσεις ἐν τῷ τί ἐστιν. On ne peut leur attribuer l'existence, l'essence propre.

[5] *Id.*, VI, 2, 3. πάλιν αὐτὰ συνάπτομεν... σπεύδοντα πρὸς αὐτά.

qui sont son acte, dont elle est le principe, dont la puissance est son essence même; en second lieu, nous avons trouvé en elle, comme organe de connaissance, des puissances nombreuses, diverses et inégales; elle est, elle vit, elle se meut, elle pense; elle est être et vie, pensée et mouvement, qui en elle ne font qu'un. Il en est de même de la raison pure, ὁ νοῦς. Il y a en elle, comme dans l'âme, essence et vie, ou plutôt essence et mouvement, puisque le mouvement est ce qu'il y a de commun à toute vie.

Nous avons donc déjà le droit de considérer comme deux genres distincts de la raison, l'essence ou l'être, et le mouvement ou la vie première[1].

Sans doute ils ne font qu'un dans l'existence, ἐν τῷ εἶναι; mais puisque la pensée les sépare, c'est qu'elle trouve que leur unité n'est pas absolument une : sans quoi elle n'aurait pas pu les séparer[2]. Nous voyons en effet dans les autres êtres la séparation de l'être et de la vie réalisée. L'être comprend plusieurs espèces : il est donc genre. Le mouvement n'est pas une espèce de l'être : il en est l'acte; c'est comme tel qu'il est dans l'être, et non comme dans un substrat; de même l'être est en lui : le mouvement est donc aussi genre; ce sont deux genres coordonnés, qui se supposent réciproquement, mais dont la pensée affirme la dualité en montrant que chacun d'eux est une unité double[3]. En apparaissant dans l'être le mouvement n'en altère pas la nature[4], au contraire il l'achève et lui donne sa plénitude. Mais comment? c'est parce que la nature du mouvement qui se réalise dans

[1] *Enn.*, VI, 2, 7. Plotin substitue ici τὸ ὂν à οὐσία, quoiqu'ailleurs il les distingue. *Id.*, II, 6, 1 : « L'être, τὸ ὂν, est une chose différente de l'essence, οὐσία, en ce que quand on dit τὸ ὄν, on fait abstraction de tout le reste, au lieu que si l'on se sert du mot οὐσία, on entend l'être avec tout le reste, ἡ οὐσία τὸ ὂν μετὰ τῶν ἄλλων, c'est-à-dire avec le mouvement et le repos, l'identité et la différence ».

[2] *Id.*, VI, 2, 7. τὸ ἓν οὐχ ἓν εὑρὼν, ἢ οὐκ ἂν δυνηθῇ χωρίσαι.

[3] *Enn.*, VI, 2, 7. ἡ διάνοια δύο φησὶ καὶ εἶδος ἑκάτερον διπλοῦν ἕν.

[4] *Id.*, II, 5, 5. Le mouvement diffère de l'être; mais il s'y rattache, parce qu'il en dépend et s'opère en lui.

l'être reste et demeure constamment la même. La raison se meut exclusivement sur elle-même ; son mouvement éternel est un éternel repos[1]. Nous devons donc lui attribuer le repos, στάσις, et cette notion du repos, conforme à la vraie notion du mouvement intellectuel, convient encore mieux à la notion de l'être; car, comme on l'a dit, l'être est ce qui demeure dans le même état, de la même manière, toujours identique à lui-même[2].

Voici donc apparaître un troisième genre, différent du mouvement, dont il semble même le contraire, et différent également de l'être ; car d'abord il n'y a pas de raison pour que le repos soit plutôt identique à l'être qu'au mouvement qui est l'acte et la vie de l'être, et ensuite l'être étant mouvement, si le repos se confondait absolument avec l'être, il se confondrait avec le mouvement. Supprimer la distinction du repos et de l'être, c'est supprimer la distinction du repos et du mouvement, c'est-à-dire supprimer les genres, qui ne sont que les différences de l'être intelligible, de la raison.

Posons donc ces trois genres puisque la raison les pense chacun à part[3]; car ce qu'elle pense, elle le pose, et puisqu'ils sont pensés, ils sont. Pour les choses intelligibles et sans matière, être pensées, c'est être. La pensée pose l'existence de son objet[4].

L'être est identique à la pensée. Dans le penser, ἐν τῷ νοεῖν, nous constatons l'acte et le mouvement; dans l'acte de se

[1] *Enn.*, VI, 2, 7. ἀεί τε τῆς τοιαύτης φύσεως ἐν τῷ οὕτω κινεῖσθαι μένουσης. VI, 7, 13.

[2] *Enn.*, VI, 2, 7. On voit ici l'effort de concilier les deux doctrines dont l'une pose la pensée et l'être comme mouvement, l'autre comme immobiles.

[3] *Enn.*, II, 5, 5. La matière ne peut être comprise dans aucun genre de l'être, parce qu'on ne peut pas dire qu'elle soit réellement pensée. Le non-être est sa véritable nature ; elle a son être, s'il faut qu'elle soit, dans le non-être.

[4] *Enn.*, VI, 2, 8. καὶ ἔστιν εἴπερ νενόηται... ἃ δέ ἐστιν ἄϋλα εἰ νενόηται, τοῦτ' ἔστιν αὐτοῖς τὸ εἶναι.

penser soi-même, nous trouvons l'essence et l'être, ἡ οὐσία καὶ τὸ ὄν, la vie qui demeure et la pensée qui ne pense jamais que le présent. La raison est et pense; elle se pense elle-même comme étant, et elle pense comme étant l'objet de sa pensée. C'est parce qu'elle existe qu'elle pense, et c'est parce qu'elle pense qu'elle existe. Le principe d'où elle part est l'être, c'est-à-dire l'objet de la pensée et non la pensée même. L'être en acte lie et unit l'existence et la pensée, le sujet et l'objet, loin de les séparer[1].

L'être est identique à la pensée et la pensée identique à l'être; l'être est ce que à quoi aboutit la pensée et aussi le point de départ : elle est ainsi repos[2]. L'idée, ἡ ἰδέα, est elle-même repos, comme limite de la raison, tandis que la raison est mouvement. Ainsi les trois ne font qu'un.

Ce sont des genres puisqu'ils se retrouvent dans tous les êtres, et chaque être particulier, qui est contenu en eux, est quelqu'être, quelque repos, quelque mouvement[3]. Nous avons en nous ces trois genres, et en les examinant en nous, nous arrivons à reconnaître dans l'être d'un côté la différence, puisque chacun de ces genres existe à part, et d'un autre côté l'identité, puisqu'ils ne forment qu'une chose une et identique[4].

Telles sont, obtenues par l'analyse de la raison, identique à l'essence, les cinq catégories de l'intelligible; l'être, le repos, le mouvement, l'identité et la différence, dont les quatre derniers constituent l'essence de la raison, tant qu'elle reste encore indéterminée, et dont les idées ou formes, εἴδη, déploient le contenu, et la déterminent elle-même en le déterminant[5].

[1] *Enn.*, VI, 2, 8. συνάπτει αὖ τὰ δύο καὶ οὐ χωρίζει.
[2] *Id.*, id. ἔστι δὲ καὶ εἰς ὃ λήγει ἡ νόησις... καὶ ἀφ' οὗ ὥρμηται.
[3] *Id.*, id. καὶ δι' ὅλων ὄντα, γένη... τὶ ὂν καὶ τὶς στάσις καὶ τὶς κίνησις.
[4] *Enn.*, VI, 2, 8. εἶδε τὴν ἐν τῷ ὄντι ἑτερότητα τρία τιθεὶς καὶ ἓν ἕκαστον, πάλιν δὲ... εἰς ταὐτὸν αὖ συνάγων καὶ βλέπων ταὐτότητα εἶδε γενομένην καὶ οὖσαν. On voit que l'identité est *devenue* et qu'elle existe.
[5] *Enn.*, VI, 2, 15. τὰ τέτταρα γένη συμπληροῖ τὴν οὐσίαν, οὔπω ποιὰν οὐσίαν

C'est dans l'esprit et non dans les choses extérieures, ni même dans les notions abstraites et purement logiques de l'être qu'on peut trouver les idées de l'identité et de la différence, du mouvement et du repos, notions irréductibles et qui par leur universalité contiennent sous elles toutes les autres. La raison est une activité vivante, sa vie est mouvement, mais son mouvement ne se porte que sur elle-même et ne sort pas d'elle-même : elle est donc en repos; et ce repos comme ce mouvement sont à la fois identiques et différents. Dans toutes les opérations de la raison, on retrouve ces quatre catégories qui en constituent le fond et l'essence; elle en est le lien commun qui les contient et les unit, sans qu'elle ait cependant conscience de ces différences, qui s'évanouissent pour elle dans l'unité vivante de son être et que la pensée réfléchissante y découvre par l'analyse et l'observation psychologiques.

Les cinq genres sont premiers, premiers en soi et premiers les uns par rapport aux autres, parce qu'on ne peut rien affirmer d'eux dans l'ordre de l'essence, ἐν τῷ τί ἐστιν, c'est-à-dire qu'on ne les trouve jamais ni nulle part, isolément, dans l'ordre de la réalité. Sans doute on peut dire que le mouvement est, que le repos est, mais cela ne veut pas dire que le mouvement et le repos soient des espèces d'êtres : ce sont les différences, ou mieux, les actes de l'être. Les quatre

ποιοῦντα. Ce sont les cinq genres du *Sophiste* (p. 254, b. 256, 254, d). μέγιστα μὴν τῶν γενῶν... τό τε ὂν καὶ στάσις καὶ κίνησις. 255, c. τέταρτον δὴ πρὸς τοῖς τρισὶν εἴδεσιν εἶδος τὸ ταὐτὸν τιθῶμεν. 255, d. πέμπτον δὴ τὴν θατέρου φύσιν λεκτέον ἐν τοῖς εἴδεσιν οὖσαν. Plutarque prétend (de εἰ, 15) que si, dans le *Philèbe*, Platon ne pose que quatre principes : l'infini, la limite, la génération, qui résulte du mélange de l'infini et du fini, et la cause du mélange, c'est qu'il a voulu nous laisser le plaisir de deviner le cinquième, la cause de la séparation et de la distinction, et il identifie le devenir à l'être, le mouvement à l'infini, le repos au fini, la cause du mélange au même, la cause de la distinction à la différence. A l'être véritable, c'est-à-dire aux idées, sont attribués : 1. Le mouvement; 2. Le repos, et par suite 3. l'identité et 4. la différence, qu'on saisit dans les rapports mutuels des idées; mais Platon les tire de l'analyse de l'idée de l'être et des notions présentées par les Éléates et Héraclite. Plotin les tire de l'analyse de l'esprit même.

derniers ne sont ni au-dessus ni au-dessous de l'être : ce sont les différents modes par lesquels il se manifeste[1].

Il y a donc cinq genres de l'être, et il n'y en a pas davantage. Mais pourquoi? pourquoi l'un, la quantité, la relation et les autres catégories d'Aristote ne seraient-ils pas des genres? Prenons l'un; s'il s'agit de l'un absolu, qui ne comporte aucune addition, aucune division, aucune différence, qui ne peut être affirmé de rien, ce ne peut être un genre, puisque le genre est ce qui s'affirme de l'espèce, et qu'il n'a pas d'espèces: car l'espèce divise le genre par les différences opposées, et l'un est indivisible. Si l'on parle de l'un qu'on identifie avec l'être, la catégorie de l'être s'applique à lui, et en faire une catégorie distincte ce serait poser deux noms pour une seule et même chose. Mais on a tort d'identifier l'être et l'un; car l'être n'est pas plutôt un que multiple. Si l'un est principe, il ne peut être genre par rapport aux choses qui procèdent de lui. Il ne faut pas confondre les genres avec les principes. Pour former un genre il faut que ce qui est commun et un dans plusieurs choses admette des différences spécifiques, constitue des espèces, et s'affirme de l'essence. Or il n'y a dans l'un en tant qu'un aucune différence spécifique, aucune espèce. Ce n'est donc pas un genre et la catégorie de l'être est suffisante[2].

Peut-être cependant en examinant de plus près la génération du nombre et de la grandeur, et leur mode d'existence, pourrait-on placer le nombre premier ou la grandeur discrète dans les genres premiers, et la grandeur continue dans les genres dérivés; car il faut poser des genres secondaires et postérieurs[3].

Mais le nombre premier est un mélange du repos et du

[1] *Enn.*, VI, 2, 8. οὐδὲ γὰρ ἐπαναβέβηκεν αὐτῷ οὐδὲ πρότερα τοῦ ὄντος. Le repos est la condition de l'identité ; le mouvement, la condition de la différence et par là de la pensée, puisque la pensée suppose la différence du sujet et de l'objet : sans quoi elle est muette.

[2] *Enn.*, VI, 2, 10. ἀρκεῖ τὸ ὄν.

[3] *Id.*, VI, 2, 13. θετέον γένος ὕστερον.

mouvement et est de l'ordre du repos [1], et la grandeur continue est ou un certain mouvement ou un effet du mouvement. Le mouvement la produit en s'avançant à l'infini, le repos l'arrête dans sa marche, la limite et crée l'unité : elle est de l'ordre des choses en mouvement Il est donc inutile d'en faire un genre distinct, d'autant plus que sous certains rapports le nombre est quelque chose de dérivé, de postérieur aux cinq genres; car les nombres forment série successive, le second dépend du premier et ainsi de suite; les derniers sont contenus dans les premiers [2].

D'un autre côté, le nombre existe avant les êtres [3]. Les êtres n'ont pas été nombrés après avoir été créés; mais celui qui les a créés a vu combien il fallait en créer, car le nombre des êtres est fini; et par conséquent il avait l'idée du nombre des êtres avant d'engendrer les êtres. Le nombre était dans l'être, mais il n'était pas encore le nombre de l'être; car l'être était un. C'est la puissance du nombre, qui existait réellement, qui a divisé l'être et lui a fait pour ainsi dire mettre au monde la multiplicité [4] et créer autant d'êtres qu'il y a de nombres [5].

Le nombre est l'essence et l'acte de l'être [6]. L'être est le nombre renfermé, enveloppé dans l'unité, ἡνώμενος; les êtres sont le nombre déroulé, développé, ἐξεληλιγμένος. La raison est le nombre mû par lui-même; l'animal est le nombre enveloppant, περιέχων. Né de l'un, l'être doit être nombre,

[1] *Enn.*, VI, 2, 13. ὁ ἀριθμὸς πρῶτος... ἐν μίξει κινήσεως καὶ στάσεως... τάχα γὰρ ὁ μὲν ἀριθμὸς ἐν τοῖς πρώτοις γένεσι.

[2] *Id.*, VI, 2, 13.

[3] *Id.*, VI, 6, 9.

[4] *Id.*, VI, 6, 9. ἡ τοῦ ἀριθμοῦ δύναμις ὑποστᾶσα ἐμέρισε τὸ ὄν.

[5] *Id.*, VI, 6, 15. ὅσα ἦν ὁ ἀριθμός. Le nombre est ainsi le principe de l'existence de tous les êtres. Voici donc l'ordre : 1. Le νοῦς antérieur à l'être ; 2. L'être; 3. Le nombre contenu dans l'être ; 4. Les êtres engendrés par l'être se mouvant selon le nombre, et, par suite, les nombres constitués avant les êtres.

[6] *Id.*, id. Ficin traduit : « Essentialis virtus est actus quidam discursivus entis », et c'est par là qu'il engendre et multiplie.

nombre substantiel, nombre hypostase[1], le nombre en qui les êtres ont leur racine, leur base, leur principe[2] ; car l'être a l'un pour principe et repose sur lui, tandis que l'un ne repose pas sur l'être : sinon, l'être serait un avant de participer à l'un ; c'est pourquoi le nombre est primitif : il est primitivement dans l'être, avec l'être, mais avant les êtres[3]. L'être est devenu nombre, parce qu'il avait en lui une sorte de préformation, de représentation des êtres[4]. Le nombre est donc antérieur à eux : sans quoi leur nombre serait accidentel, au lieu que le nombre les précédant, leur nombre peut être rationnellement déterminé.

De plus l'un ne peut pas être placé au-dessous de l'être : autrement il ne serait plus simplement un et serait multiple, puisqu'il contiendrait et sa propre nature et la nature de l'être, un genre et sa différence[5]. L'un et le nombre sont donc antérieurs à l'être un, c'est-à-dire aux êtres, et c'est pour cela que la génération de toutes choses est soumise à la loi des nombres. On ne peut concevoir quelqu'objet que ce soit sans un, ou deux, ou un autre nombre : or on ne saurait prétendre que la chose sans laquelle on ne peut rien concevoir ni rien affirmer, n'existe d'aucune manière. Nous ne pouvons refuser l'existence à la chose sans l'existence de laquelle nous ne saurions rien affirmer. Ce qui est partout nécessaire pour parler et concevoir doit être antérieur à la parole et à la conception afin de concourir à leur production. Si de plus cette chose est nécessaire à l'existence de chaque être, car il n'y a point d'être qui ne soit un, — elle est antérieure à l'essence et l'engendre.

En résumé, il n'est pas impossible mais il n'est ni néces-

[1] *Enn.*, VI, 6, 9. οὐσιώδης, ὑποστάς, car le nombre monadique, c'est-à-dire composé d'unités, n'en est que l'image, εἴδωλον.

[2] *Id.*, id. βάσιν δὲ ἔχει τὰ ὄντα ἐν αὐτῷ καὶ πηγὴν καὶ ῥίζαν καὶ ἀρχήν : tous ces termes sont pythagoriciens.

[3] *Id.*, id. VI, 6, 9.

[4] *Id.*, id. παρασκευὴ γὰρ δὲ οἷον πρὸς τὰ ὄντα καὶ προτύπωσις.

[5] *Id.*, id., VI, 6, 10.

saire ni utile de faire du nombre une catégorie de l'être, qui, suivant le point de vue où on l'envisage, est plutôt ou principe, ou idée, c'est-à-dire une espèce.

La qualité, ni la relation, ni le lieu, ni le temps, ni l'agir, ni le pâtir, ni la possession, ni la situation, ne sont davantage des genres premiers.

La qualité est postérieure à l'essence; elle est l'accident d'un être déjà complètement existant, tandis que les genres premiers, comme actes internes et constitutifs de l'essence intelligible[1] l'accompagnent toujours et nécessairement. Il n'y a pas de qualités dans le monde intelligible. Toutes les propriétés que possède l'être lui sont essentielles[2]. Ni le mouvement ni le repos, ni l'identité ni la différence n'introduisent dans l'être une qualité; car ils ne sont ni un accident ni un complément de l'essence : ils sont chacun comme tous ensemble l'essence même, car ils se pénètrent, se compénètrent les uns les autres.

Il en est ainsi et à plus forte raison des autres catégories. Par sa nature même la relation, que Plotin comme Aristote[3] qualifie de παραφυάς, implique dualité et composition : or les genres premiers sont simples et impliquent unité. Le lieu, qui a toujours rapport à ce qu'il contient, le temps mesure du mouvement, l'action et la passion qui dépendent du mouvement, la possession et la situation qui enveloppent toujours une relation, n'ont pas la simplicité qu'exige la notion de genre premier[4].

Ni la matière ni la forme ne peuvent non plus être des ca-

[1] Il en est autrement des êtres sensibles et composés, où les propriétés naturelles et internes constituent des qualités, ou du moins y ressemblent ; mais les vraies qualités, même dans cet ordre de choses, sont les propriétés qui ne naissent pas de l'essence même et lui sont extérieures, ἔξωθεν. Là, la quantité et la qualité constituent des genres, mais des genres ou catégories dérivés.

[2] *Enn.*, VI, 2, 14. ἃ ἔχει (οὐσία) οὐσιώδη ἔχειν.

[3] *Ethic. Nic.*, I, 6, 2.

[4] *Enn.*, VI, 2, 16.

tégories de l'être : car elles sont l'une comme l'autre les principes, les éléments derniers de la substance [1].

Mais le bien, le beau, les vertus, la science, la raison pure ne pourraient-ils pas être des genres premiers? Si par bien on entend le bien premier, absolu, la nature et l'essence du bien que l'on ne peut attribuer à aucune chose [2], — car ce serait le confondre avec les choses auxquelles on le donnerait comme prédicat, — ce bien identique à l'un absolu n'est pas l'essence : il est antérieur à l'essence, au-dessus et au-delà de l'essence, οὐκ ἐν οὐσίᾳ... πρὸ οὐσίας δέ. Il n'est genre de rien, γένος οὐδένος Si par bien on entend dans les choses la qualité qui les fait bonnes, nous avons vu que la qualité ne peut faire partie des genres premiers. Ce bien a des degrés : il n'exprime donc pas en toutes les choses qui le possèdent la même notion. Si on le confond avec l'acte par lequel l'être aspire à l'un, il n'est alors que la vie, le mouvement de l'être, qui fait partie des genres de l'être [3].

Quant au beau, si l'on entend par là la beauté première, ἡ πρώτη καλλονή, la beauté absolue, elle est le bien même. Si on la considère dans les choses intelligibles, dans leur forme, ἰδέα, puisqu'elle en est comme le rayonnement, οἷον ἀποστίλβον, cette beauté est susceptible de degrés, variable dans sa nature et dérivée par essence, ὅτι ὕστερον ἀποστίλβειν. Si par beau, on entend l'essence même, ἡ οὐσία, nous en avons déjà la catégorie. Si on le considère dans l'impression qu'il nous cause, cet acte est un mouvement ou imprimé ou reçu, et rentre dans la catégorie du mouvement.

La science est le mouvement même, un acte et non une simple possession constante, ἕξις, ou habitude ; si on veut qu'elle soit un repos, elle rentre dans cette catégorie. Si enfin on la con-

[1] Steinhart, *Melet.*, p. 11 : « Genera enim ex agregatis specierum notionibus enasci et in species dividi monet.. Quare neque infimas materiæ formæque notiones omni argumento destitutas, neque summas, omnia in se recipientes, ens et unum, genera dicit. »
[2] *Enn.*, VI, 2, 17. καθ' ἧς οὐδὲν κατηγορεῖται.
[3] *Enn.*, VI, 2, 17.

sidère comme un mélange du mouvement et du repos, elle est postérieure à l'un et à l'autre et ne saurait être genre premier.

Quant à la raison, ὁ νοῦς, l'être pensant, ce n'est pas un genre distinct : c'est le tout qui les unit et les embrasse. Elle n'est donc pas genre en ce sens, c'est-à-dire quand on enveloppe dans son idée tous les genres dont elle se compose, avec lesquels elle existe, μετὰ πάντων. Si par la pensée on l'en abstrait, si on la considère à part, ψιλόν, alors elle est un genre comme nous l'avons vu, c'est un des éléments de la raison, εἰς γένος λαμβανόμενον στοιχεῖον αὐτοῦ.

Les vertus sont des actes de la raison, lui sont par conséquent postérieures, ὕστερα, soit qu'on les considère dans le genre qui les embrasse, soit dans ses espèces[1].

Il n'y a donc, si l'on écarte l'essence, que quatre genres dans le monde intelligible, dans le monde de l'être réel. Mais s'ils sont genres, ils contiennent et produisent des espèces qui les divisent[2]. Comment les produisent-ils ? d'où tirent-ils les différences spécifiques ? Du non être ? Comment le non être contribuerait-il à engendrer les espèces de l'être ? C'est donc de l'être que se tirent les différences spécifiques, c'est-à-dire pour chacun de ces quatre genres, les trois autres qui coexistent avec l'être et le constituent[3]. Dans cette division des genres en espèces, il faut bien maintenir l'existence réelle du genre en soi et se bien garder de ne le considérer comme réellement existant que dans ses espèces : ce qui réduirait le genre à n'être qu'un prédicat logique[4]. Le genre existe en même temps en lui-même et dans ses espèces.

[1] *Enn.*, VI, 2, 18.
[2] *Id.*, VI, 2, 19. γένη δὴ ὄντα τὰ τέτταρα ταῦτα καὶ πρῶτα καθ'αὑτὸ ἕκαστον εἴδη ποιεῖ.
[3] Le mouvement développe ; le repos lie ; la différence sépare ; l'identité unit : de l'action de ces intelligibles les uns sur les autres naît l'infinité des formes de l'être.
[4] C'est la solution donnée par Plotin à la question des universaux, qui n'a donc pas été posée pour la première fois par Porphyre. L'animal en soi, le genre animal existe par lui-même, et non pas seulement dans les diverses espèces d'animaux.

Il ne suffit pas de savoir que les espèces de chaque genre naissent de son mélange avec les trois autres, parce que ce sont des êtres [1], il faut encore déterminer la nature du rapport de ces genres avec leurs espèces.

Examinons cette question en ce qui concerne l'être qui n'est pas encore raison [2], c'est-à-dire la raison dans un état antérieur à celui que lui donnent les genres qui la constituent à son plein développement. Ses espèces sont les νόοι ou νόες, c'est-à-dire les raisons individuelles ; car la vie est dans la raison, une vie surabondante, πλείων, et qui nécessairement déborde et se multiplie. Or le rapport des espèces à leur genre est le même que le rapport des notions particulières à la science totale et générale qui les contient. La science totale est, non en acte mais en puissance, toutes les idées particulières et chaque idée particulière est en puissance toute la science. Le même rapport existe entre la raison universelle et les raisons ou esprits particuliers [3]. La raison universelle qui ne s'est pas particularisée [4], — et elle se particularise

[1] *Enn.*, VI, 2, 19. εἰ δὴ ἐξ ὄντων, — ἦν δὲ τὰ γένη τὰ τρία τὰ λοιπὰ, δηλονότι ἐκ τούτων καὶ μετὰ τούτων προστιθεμένων καὶ συνδυαζομένων (accouplés) καὶ ἅμα γιγνομένων.

[2] *Enn.*, VI, 2, 19. μήπω νοῦν εἶναι. Kirchhoff supprime, à tort, je crois, μήπω.

[3] *Enn.*, VI, 2, 20. ἑκάστους δὲ τοὺς μὲν ἐν μέρει ἐκ πάντων πληρωθέντας. *Id.*, VI, 2, 22. εἷς δὲ νοῦς καὶ πολλὰ ὢν καὶ τοὺς πολλοὺς νοῦς ποιεῖ. *Id.*, VI, 7, 8. ἀλλὰ πᾶς (νοῦς) καὶ πάντας τοὺς καθ'ἕκαστα νοῦς ἔχων. La raison est aussi grande que la totalité des raisons particulières et même plus grande, τοσοῦτος ὅσοι πάντες καὶ πλείων. *Id.*, VI. 6, 15. ἐν δὲ τῷ νῷ, καθ'ὅσον νοῦς, ὡς μὲν μέρη οἱ νοῖ πάντες καθ'ἕκαστον. Kirchner (p. 60) reproche à Zeller d'identifier les νόοι avec les idées. Zeller dit en effet (t. V, p. 471 et 472), que Plotin considère le monde intelligible « als das Reich der wirkenden Kraefte: die platonischen Ideen verdichten sich ihm (Plotin) aehnlich wie Philo, zu Geistern ». Je crois qu'il faut distinguer. La raison est multiple et divisible à deux points de vue : si on la divise dans son extension, elle comprend tous les esprits pensants particuliers, οἱ νόοι ; si on la divise dans sa compréhension, elle comprend toutes les idées, objets de la pensée et formes générales du pensable, πάντα εἴδη. La théorie des idées n'a pas, dans le système de Plotin, une fonction vraiment organique, et elle est obscure. On peut croire que c'est par respect qu'il n'a pas voulu l'écarter, non plus que celle du λόγος, qui n'entre pas davantage dans la doctrine.

[4] *Enn.*, VI, 2, 10. οὐδὲν ἐφαπτόμενον τῶν ἐν μέρει, οὐδ'ἐνεργοῦντα περὶ ὁτιοῦν, ἵνα μήτις νοῦς γίγνοιτο.

en se portant et en agissant sur un objet particulier, — a un mode d'existence différent des raisons individuelles D'abord elle est antérieure aux raisons individuelles existant en acte ; les raisons individuelles ne doivent leur pleine existence qu'à la totalité des genres qui les engendrent. La raison universelle qui les domine toutes et est en elles toutes, est comme le chorège[1] des raisons individuelles, c'est-à-dire qu'elle leur fournit les notions générales qu'elle possède[2] ; elle est leur puissance et les contient dans son universalité, tandis que celles-ci, à leur tour, tout individuelles qu'elles sont, enferment en elles-mêmes la raison universelle[3]. Le genre existe par soi et les individus existent chacun en lui-même ; la seule différence consiste en ce que les raisons individuelles existent en puissance dans la raison universelle, et que les raisons individuelles ne sont ainsi qu'en puissance la raison universelle[4].

Mais si la raison universelle considérée dans sa quantité produit comme espèces les esprits particuliers, considérée

[1] Le chorège était chargé de fournir aux personnages du chœur le costume et la nourriture.

[2] Ce sont les idées. La théorie des idées se présente ainsi occasionnellement et incomplètement à propos de la théorie des catégories.

[3] C'est le rapport de l'universel à l'individuel qu'on peut considérer à un double point de vue : l'extension et la compréhension. Suivant le point de vue, on peut dire que l'universel enferme le particulier et que le particulier enferme l'universel. *Enn.*, VI, 2, 20. ἐμπεριέχεσθαι αὐτοὺς ἐν μέρει τῷ ὅλῳ καὶ τὸν ὅλον τοῖς ἐν μέρει. Toute cette doctrine est péripatéticienne.

[4] La raison ne produit pas seulement les raisons individuelles, mais aussi les âmes ; car la raison individuelle est numériquement une âme : c'est là la limite inférieure de sa puissance génératrice immédiate ; car elle ne peut plus être divisée en espèces. *Enn.*, VI, 2, 21. τὸ δ'ἔσχατον εἶδος, ὅ μὴ διαιρεῖται εἰς εἴδη, μᾶλλον ἄπειρον... νοῦς μὲν οὖν ἔχει τὸ μεθ'ἑαυτὸν ψυχὴν, ὥστε ἐν ἀριθμῷ εἶναι καὶ ψυχὴν μεχρὶ τοῦ ἐσχάτου αὐτῆς. Le νοῦς est une partie : l'âme une partie de partie : ἔστι νοῦς μὲν ὁ τοιοῦτος μέρος... ψυχὴ δὲ μέρος μέρους. L'âme est une partie de la raison en tant qu'elle est l'acte de la raison. Toutes les fois que la raison agit en elle-même, ses œuvres sont les autres raisons ; lorsqu'elle agit en sortant d'elle-même, son produit est l'âme. Quand l'âme agit comme genre, les autres âmes sont ses espèces : ὅτε μὲν γὰρ ἐν αὐτῷ ἐνεργεῖ, τὰ ἐνεργνούμενα οἱ ἄλλοι νοῖ, ὅτε δὲ ἐξ αὐτοῦ, ψυχή· ψυχῆς δὲ ἐνεργούσης ὡς γένους ἢ εἴδους αἱ ἄλλαι ψυχαὶ ὡς εἴδη.

dans sa compréhension elle renferme en soi la totalité des choses pensables, les genres dérivés et les espèces, c'est-à-dire toutes les idées pures, et le même rapport que nous avons établi tout à l'heure se maintient dans cette division nouvelle. Le genre en tant que genre est en puissance toutes les espèces qu'il contient sans être aucune d'elles en acte; les espèces sont en lui en acte; mais les choses particulières, pour arriver à l'acte, doivent y être amenées par l'acte du genre qui remplit à leur égard le rôle de cause [1].

Le problème de la philosophie est de rendre raison de l'existence et de la génération des choses particulières sans exception, de celles que nous découvrons nous-mêmes et de celles dont l'existence nous est démontrée par la raison [2]. Puisque la matière est stérile, puisque l'âme créatrice ne crée que conformément à des raisons, à des idées, puisque ces idées ne sont pas innées en elle, mais lui viennent de la raison, c'est au fond la raison qui, par l'intermédiaire des idées et de l'âme, crée les choses particulières [3]. Comment peut-elle le faire en demeurant en elle-même et sans sortir de son unité [4]? Ce qui revient à se demander comment des quatre genres de l'être, dérivent tous ceux qui en dérivent [5].

La raison se voit elle-même; cette conscience a nécessairement un objet sous peine d'être vide, et cet objet est multiple : nous l'avons vu.

La raison sait qu'elle est infinie et pluralité, πολύνους. Dans cette multitude d'essences distinctes et dont le nombre est

[1] *Enn.*, VI, 20. δεῖ δὴ εἴπερ ἐνεργείᾳ ἔσονται, οἷον ἐν εἴδει, τὴν ἀπ'αὐτοῦ (τοῦ γένους) ἐνέργειαν αἰτίαν γίγνεσθαι.

[2] *Id.*, VI, 2, 21. πῶς οὖν... τὰ ἐν μέρει ποιεῖ... οὐδὲν παραλείπει ὧν εὑρίσκομεν νῦν νοερὸν ἔργον ὄν... ὅσα ἄν τις ἐκ λογισμοῦ λάβοι ἐν τῇ φύσει ὄντα. Ce sont les véritables idées, εἴδη, les types idéaux, les exemplaires intelligibles des êtres particuliers.

[3] *Enn.*, III, 6, 19. Le mythe d'Hermès, tenant toujours prêt à l'acte l'organe de la génération, exprime que c'est la raison intelligible qui engendre les choses sensibles : τὸν γεννῶντα τὰ ἐν αἰσθήσει δηλοῦντες εἶναι τὸν νοητὸν λόγον,

[4] *Id.*, VI, 2, 21. πῶς οὖν μένων αὐτὸς ἓν τῷ λόγῳ τὰ ἐν μέρει ποιεῖ.

[5] *Id.*, VI, 2, 21. τὰ λεγόμενα ἐφεξῆς.

déterminé, comme dans le monde sensible, qu'elle voit dans son unité, qui naissent d'elle et qu'elle possède, il faut compter :

1. Les *nombres* considérés comme idées, forces véritables, pures, n'ayant pas de limite où s'arrête leur puissance, et par lesquelles la raison possède l'idée ou le genre secondaire du grand, τὸ μέγα.

2. Cette grandeur idéale se confond avec la *beauté* de l'essence, qui, enfermée et contenue dans la grandeur, en est comme la lumière et la splendeur.

La raison voit donc en elle-même germer et s'épanouir le genre de la qualité. τὸ ποιόν, bien que la qualité, à la rigueur, n'appartient qu'au monde sensible ; car les qualités des êtres intelligibles ne sont que les actes de leur essence et se ramènent à cette essence.

3. Par la continuité de l'acte, apparaît ensuite la catégorie de la grandeur immobile.

4. Par la présence, dans la raison, de un, de deux, de trois se manifestent la grandeur à trois dimensions et tout le genre des quanta. Ce qui est du domaine de la nature, sans doute, n'est pas sans forme; mais ici la forme n'est pas étendue : elle est purement intelligible.

5. La combinaison du quantum et de la qualité donne naissance à la figure.

6. Le principe de la différence permettant de diviser le quantum et la qualité, la raison voit naître en elle les différences des figures et toutes les autres qualités.

7. Le principe de l'identité appliqué à la quantité donne naissance à l'idée d'égalité.

8. Le principe de la différence appliqué à la quantité donne l'inégalité dans le nombre et dans la grandeur, d'où proviennent les différentes espèces des nombres et des figures.

Tous ces genres dérivés, toutes les notions que forme *aujourd'hui* notre fonction intellectuelle par le raisonnement, sont contenus dans la raison, qui est vie intellectuelle

et acte parfait. La raison les possède intellectuellement par la pensée, mais par une pensée qui n'est pas discursive, qui n'est ni raisonnement ni réflexion, mais antérieure à l'un et à l'autre. Nous avons le droit de l'affirmer parce que ce n'est pas pour nous une chose étrangère et que nous soyons obligés de croire sur la foi d'autrui.

Comment connaîtrions-nous ce avec quoi nous n'aurions nul contact, et comment aurions-nous contact avec des choses étrangères à notre nature [1] ?

La raison possède les idées, λόγοι, de tout ce dont il y a des idées, et comme d'une part il y a des idées de toutes les choses et que les idées sont les choses mêmes, la raison possède toutes choses, toutes les espèces et formes, toutes les substances, qualités, grandeurs, dans leur réalité intelligible, dans leur existence vraie. Elle contient donc, en tant que vie intelligible, ἔννους ζωή, tous les êtres vivants qui sont nés en elle de tout temps et y subsistent éternellement, chacun avec leur essence individuelle, en sorte que ce monde intelligible est en même temps le vivant en soi, ζῶον παντελὲς καὶ ὅ ἐστι ζῷον, l'archétype universel de tout ce qui vit [2].

Ainsi sont contenues dans la raison pure, indivisible et indivisante, ἀμέριστος καὶ μὴ μερίζων, dans leur unité indivise, les choses que notre raison, qui divise, ὁ μερίζων, conçoit à l'état séparé. Ce sont :

1. Du monde sensible tout ce qui est forme, εἴδη : ainsi les qualités conformes à la nature, les quantités, les grandeurs, les manières d'être, σχέσεις, les activités et passivités conformes à la nature, les mouvements et les repos soit

[1] *Enn.*, III, 7, 6.

[2] *Enn.*, VI, 2, 21 ; V, 9, 9. κόσμον δὴ τοῦδε ὄντος ζώου περιεκτικοῦ ζώων ἁπάντων... ἐν νῷ τὸ ἀρχέτυπον πᾶν εἶναι καὶ κόσμον νοητὸν τοῦτον τὸν νοῦν εἶναι. Toute vie est une sorte de pensée, πᾶσα ζωὴ νόησίς τις. III, 8. 7. Tous les êtres sont des pensées, θεώριαι. La vie la plus vraie est la vie par la pensée. La pensée vit, la pensée comme l'objet pensé. La pensée est le contenu de toute vie. Les éléments, le ciel, la terre, la mer, l'air et toutes leurs créatures ont, dans le monde intelligible, leur existence vraie. C'est pourquoi on l'appelle l'αὐτοζῶον. VI, 6, 7 ; VI, 7, 11 et 12.

généraux soit particuliers, l'éternité, archétype du temps, mais non le temps même, le lieu intelligible dont les parties sont les unes dans les autres, et non l'espace matériel dont les parties s'excluent [1].

Tout ce qui n'est pas forme ou qui est contraire à la nature n'a pas place dans le monde intelligible. Il n'y a donc pas d'idée des objets qui proviennent de la corruption, des choses nuisibles et désagréables, telles que la boue et les ordures. La raison ne les comprend parce qu'elle ne les contient pas [2].

Il y a donc autant de types idéaux d'êtres qu'il y a d'espèces et d'êtres individuels [3] dans le monde perçu par nos sens ou conçu par notre raison ; car il ne suffit pas que l'homme en soi existe pour expliquer l'individualité des êtres. Les différences individuelles ne s'expliquent que par la différence des λόγοι, des idées. Le principe d'individualité n'est pas dans la matière qui est stérile. Ce principe est une idée, et en tant que telle, il fait partie du monde intelligible. Chaque individu a son idée, τοῦ καθ'ἕκαστόν ἐστιν ἰδέα. Cette idée est dans l'âme universelle, en tant que système des raisons séminales, dont toute âme particulière émane ; mais elle est aussi dans la raison en tant qu'idée pure. Il n'y a rien nulle part d'absolument identique, οὐδὲν πάντη ταὐτόν. Il n'y a point d'indiscernables ni dans le monde intelligible, ni dans la nature ni dans les œuvres de l'art humain. Il ne faut pas, en acceptant ce principe, craindre de poser un infini actuel dans le nombre des âmes et des raisons séminales. L'infini n'est pas partout méprisable, et d'ailleurs les périodes successives de la vie du monde, qui se répètent indéfiniment, écartent ce qu'il y aurait de contradictoire dans l'hypothèse d'une infinité actuelle [4].

[1] *Enn.*, V, 9, 10. ἀντὶ δὲ χρόνου αἰών, ὁ δὲ τόπος ἐκεῖ νοερῶς τὸ ἄλλο ἐν ἄλλῳ.
[2] *Enn.*, V, 9, 14.
[3] Notion toute péripatéticienne. L'individu est la réalité vraie. Plotin ne dit pas que le genre est postérieur, mais il le laisse entendre. Il s'écarte ici, tacitement, mais considérablement de Platon.
[4] *Enn.*, V, 7, 1.

N'y a-t-il pas d'autres idéaux que les idéaux du monde sensible, par exemple, des choses créées par l'art et la raison des hommes ?

Les idées du juste, et du beau peuvent sans doute être considérées comme le résultat d'une opération de notre raison discursive, d'une expérience en un mot. Mais notre raison discursive ne les aurait jamais découvertes, si la raison pure n'en possédait éternellement l'objet réel et immuable[1].

Dans les arts d'imitation, peinture, sculpture, danse, mimique plastique, il n'y a d'idée que dans la mesure où intervient la raison. La musique, si elle se propose l'élément intelligible du rythme et de l'harmonie, peut avoir son idée.

La rhétorique, la stratégie, l'économie privée et sociale, la politique participent à l'intelligible, quand elles se proposent de réaliser l'idée du beau, chacune dans leur domaine respectif.

C'est ainsi qu'il y a une idée de l'état, de la santé, de la paix, de la guerre même. La géométrie est, par son objet même, de l'ordre de l'intelligible : à plus forte raison la philosophie qui vise à connaître l'être, l'être vrai, l'être intelligible. Au monde intelligible appartiennent encore l'idée d'homme et de tous les arts qu'il crée par la raison pure. Il y a donc non seulement des idées des individus, mais des idées des espèces. Les universaux appartiennent au monde intelligible. Pour être créés par l'esprit humain ces universaux n'ont pas une existence purement logique et abstraite. Ils existent dans la raison universelle, dont la raison humaine est une partie, et c'est là qu'ils ont leur hypostase. C'est ainsi qu'il y a deux hommes et même trois : L'homme idéal, l'idée de l'homme, ὁ ἄνθρωπος κατὰ τὴν ἰδέαν[2], qui n'existe

[1] *Enn.*, V, 1, 11. ψυχῆς τῆς λογιζομένης περὶ δικαίων καὶ καλῶν καὶ λογισμοῦ ζητοῦντος εἰ τοῦτο δικαιον καὶ εἰ τοῦτο καλὸν, ἀνάγκη εἶναι καὶ ἑστώς τι δίκαιον ἀφ'οὗ καὶ ὁ λογισμὸς περὶ ψυχὴν γίνεται... δεῖ μὴ τὸν λογιζόμενον, ἀλλ'ἀεὶ ἔχοντα τὸ δίκαιον νοῦν ἐν ἡμῖν εἶναι.

[2] *Enn.*, VI, 5, 6.

que dans le monde intelligible, où il est unique; l'homme qui a voulu s'individualiser, se séparer, être autre qu'il était, mais est cependant resté uni à l'homme intelligible et demeure illuminé par lui; enfin l'homme sensible, qui s'est séparé, autant qu'il l'a pu, du monde intelligible.

Il n'y a pas d'idée de l'âme humaine, parce que les âmes ne sont pas des images d'âmes qui en seraient les archétypes. Les âmes et les raisons des hommes sont des idées, αὐτοψυχή, αὐτονοῦς. Il n'y a entre les âmes pas de différence d'essence : il n'y a que des différences de degré. Elles appartiennent toutes au monde intelligible par leur essence [1].

Les idées sont dans la raison; mais elles sont aussi dans l'âme. Seulement, au lieu d'y être toutes ensemble, ὁμοῦ, comme dans la raison, elles y sont comme déroulées, développées, séparées [2] et de plus elles y sont obscures. Notre raison particulière, qui possède aussi les idées, les voit mieux quand elle les voit dans la raison universelle dont elle n'est pas séparée, puisqu'elle en procède [3], parce que là elle a conscience qu'elle les voit [4].

§ 3. — *Les Catégories du monde sensible.*

Ce n'est que dans le monde sensible et phénoménal, où, par le contact des formes avec la matière, est produit l'être composé, que se développe dans leur signification habituelle et spéciale, le système des catégories, à aucune desquelles, pas même à la catégorie de la substance, ne peut être appliqué, si ce n'est dans un sens impropre et par pure homonymie [5], le système des genres premiers de l'être, qui sont des

[1] *Enn.*, V, 9, 14.
[2] *Id.*, I, 1, 8.
[3] *Id.*, VI, 2, 22. οὐκ ἀπαλλαγεὶς τοῦ πρὸ αὐτοῦ, ἐξ αὐτοῦ ὤν.
[4] *Id.*, id. καθορᾷ ὅτι καθορᾷ.
[5] ὁμώνυμος οὐσία.

intelligibles purs; car il doit y avoir entre les catégories de ces deux mondes les mêmes différences qu'entre les êtres mêmes auxquels elles se rapportent : or ils diffèrent comme la réalité diffère de l'apparence. Il y a cependant entre ces deux systèmes de catégories des analogies qu'il ne faut pas exagérer, mais qu'il ne faut pas méconnaître et qui justifient l'identité du nom par lequel on les désigne, mais qui ne justifient pas l'erreur de ceux qui vont jusqu'à les confondre.

Tout d'abord, comme dans l'intelligible, il faut reconnaître dans le monde sensible, plusieurs genres que l'on observe et distingue par les méthodes de l'analyse et de l'induction, facultés de la raison discursive[1]; car en remarquant ce qu'il y a de commun entre plusieurs êtres sensibles, on en peut former un groupe un et l'on peut procéder ainsi jusqu'à ce qu'on en ait réduit le nombre et obtenu les espèces contenant les individus et les genres contenant les espèces ; il ne servirait à rien en effet de les ramener tous à un seul genre, où ils seraient confondus. En opérant ainsi on serait tenté d'adopter les mêmes divisions que pour les catégories intelligibles ou du moins des divisions analogues[2]. On aurait alors : 1° la matière correspondant au genre de l'être ou de l'essence ; 2° la forme, qui lui donne la vie et correspondrait au mouvement intelligible ; 3° l'inertie, οὐκ ἔκστασιν, qui ferait pendant au repos ; 4° l'identité ; 5° la différence ; car il y a dans le monde sensible des identités et des différences ou plutôt des ressemblances et des dissemblances[3]. Mais il faut renoncer à cette

[1] Il aurait donc été plus méthodique d'exposer cette théorie dans l'analyse de la raison discursive. Mais on aurait rompu par cette disposition le lien visible, l'analogie et le parallélisme que Plotin a manifestement voulu maintenir entre les deux systèmes de catégories, malgré leurs différences essentielles, et l'on n'aurait pas tenu compte de l'effort, bien qu'insuffisant et incomplet, qu'il a tenté pour déduire les unes des autres.

[2] *Enn.*, VI, 3, 2. διὰ τί δὲ οὐκ ἀνὰ λόγον εἰ καὶ μὴ ταὐτὰ, ἡ διαίρεσις.

[3] *Enn.*, VI, 3, 2. οὔσης καὶ ἐνταῦθα ἑτερότητος πολλῆς καὶ ἀνομοιότητος μᾶλλον.

classification commune, parce que dans le monde sensible la matière, tout en étant quelque chose de commun à tous les êtres, n'est pas un genre, et elle n'est pas un genre parce qu'elle n'est pas susceptible de différences et ne peut par conséquent se diviser en espèces. Ni l'air ni le feu ne sont des espèces de la matière : ce sont des éléments, ce qui est très différent, et si l'on voulait confondre l'élément avec le genre, on arriverait à ne plus admettre qu'un seul élément. En outre la forme n'est pas la vie et l'acte propres de la matière; elle vient à la matière du dehors et n'appartient pas à son essence. Elle ne peut pas constituer le genre de la substance, soit qu'on la considère comme ajoutée à la matière, parce qu'alors tout en établissant un principe de division, elle n'embrasse pas toute forme substantielle; soit qu'on la considère comme le principe créateur de la substance, comme la forme substantielle : ce qui ne nous tire pas d'embarras sur la notion vraie de la substance. Le mouvement n'est pas moins extérieur à la matière, et la forme, au lieu d'être mouvement, détermine, fixe et pour ainsi dire immobilise la matière. Enfin, comment la matière qui se plie à toutes les grandeurs et à toutes les figures sensibles, impuissante à rien créer par elle-même, pourrait-elle avoir une réelle analogie avec le repos vivant et fécond de l'être ?

Il faut donc chercher une autre classification. Nous reconnaissons dans les êtres sensibles la matière et la forme; mais ni l'une ni l'autre, séparément, ne constitue le genre de la substance, puisqu'elles sont les deux facteurs nécessaires l'un à l'autre pour former l'être sensible. Le mieux est donc de considérer comme genre de la substance le composé de ces deux éléments, c'est-à-dire le corps, auquel on peut, dans un certain sens, donner le nom de substance et dont on peut faire un genre[1].

[1] *Enn.*, VI, 3, 3. τὰ μὲν τρία εἰς ἓν εὕρομεν κοινόν τι, τὴν ἐνταῦθα ὁμώνυμον οὐσίαν. Mais il en résulte alors que ni la matière ni la forme ne sont substantiels.

Cette substance reçoit des déterminations; de ces déterminations les unes ne servent que d'attributs : ce sont des déterminations subjectives qui ne sont pas dans la chose même[1]. Par exemple si un chœur est composé de six personnes, c'est une détermination objective de quantité, une détermination réelle; mais si dans une multitude d'hommes j'en compte six, ce nombre est purement subjectif : il n'existe que dans mon esprit qui les compte, et toutes les idées subjectives sont des idées relatives[2], et toutes les idées relatives qui ne sont pas contenues dans les idées de propriété essentielle ou de mouvement sont subjectives. Si une chose en produit une autre, ce mouvement actif est réel; mais si on transforme l'acte dans les idées relatives de cause et d'effet, c'est une notion purement subjective.

Les autres déterminations de ce genre sont des attributs et aussi des accidents, συμβεβηκότα. De ces accidents les uns sont dans les choses ou substances; les autres sont ce en quoi sont les choses; ceux-ci en sont les actes ou les états passifs qui sont des mouvements; ceux-là en sont les états concomitants[3].

Quant aux déterminations de la substance qui ne peuvent

[1] *Enn.*, VI, 3, 3. τὰ μὲν κατηγορούμενα μόνον.

[2] *Id.*, id. τὰ δὲ κατηγορούμενα μόνον ἐν τῷ πρός τι ἂν εἴη, οἷον αἴτιον εἶναι, στοιχεῖον εἶναι.

[3] *Id.*, VI, 3, 3. ἔστι δὴ πρῶτον οὕτως.

1. τὸ μὲν ὕλην εἶναι ;
2. τὸ δὲ εἶδος ;
3. τὸ δὲ μικτὸν ἐξ ἀμφοῖν, qui, réunis en un seul, représentent la substance ;
4. τὰ δὲ περὶ ταῦτα, les déterminations de la substance.
   τῶν δὲ περὶ ταῦτα :
5. (α) τὰ μὲν κατηγορούμενα μόνον ;
6. (β) τὰ δὲ καὶ συμβεβηκότα.

Des accidents, les uns sont :

7. τὰ μὲν ἐν αὐτοῖς :
8. τὰ δὲ αὐτὰ ἐν ἐκείνοις ;
9. τὰ δ'ἐνεργήματα αὐτῶν ;
10. τὰ δὲ πάθη ;
11. τὰ δὲ παρακολουθήματα.

être qu'attributs ou prédicats, comme la cause, l'élément, il vaut mieux les rapporter à la catégorie de la relation; car la cause est toujours cause de quelque chose, l'élément est toujours élément de quelqu'être. Des déterminations accidentelles qui entrent dans les substances, l'une est la quantité, l'autre la qualité. De celles dans lesquelles entrent les substances et qu'on peut considérer comme des accidents concomitants, παρακολουθήματα, l'une est le lieu, l'autre est le temps; le lieu dans lequel se placent les êtres composés, le temps dans lequel s'accomplit le mouvement. Enfin les accidents qui sont ou les actes ou les modifications passives de la substance peuvent être considérés comme des mouvements.

Nous aurons donc les catégories suivantes :

1° La substance entendue dans le sens impropre; 2° la relation; 3° la quantité; 4° la qualité; 5° le temps; 6° le lieu; 7° le mouvement qui comprend le faire et le pâtir, τὸ ποιεῖν καὶ τὸ πάσχειν.

Mais on peut simplifier cette classification et ramener la table des catégories sensibles à cinq comme celles de l'être intelligible.

Ces catégories seront : 1° la substance; 2° la quantité et la qualité réunies comme étant également des prédicats; 3° le temps et le lieu réunis comme étant tous deux des déterminations concomitantes; 4° le mouvement; 5° la relation. Ou bien encore, en écartant le temps et l'espace qui ne sont que des idées consécutives, et en distinguant les éléments de la substance, on aura : 1° la matière; 2° la forme; 3° le composé; 4° la relation; 5° la quantité; 6° la qualité; 7° le mouvement[1].

[1] On voit que Plotin présente successivement et d'une manière assez confuse plusieurs classifications.

D'abord : 1. La substance, en y comprenant la matière, la forme et le composé; 2. La relation; 3. La quantité; 4. La qualité; 5. Être dans le temps; 6. Être dans le lieu; 7. Le lieu; 8. Le temps : deux catégories qui, d'ailleurs, lui paraissent superflues, aussitôt qu'on admet celles du lieu et du temps.

Mais après cette énumération, il ajoute : ὥστε εἶναι πέντε, nombre qu'on ne peut obtenir ni par la suppression de la 5e et de la 6e, ni en

Enfin on pourrait faire rentrer ces trois dernières catégories dans la relation, et réduire à quatre leur nombre total.

Mais quelle que soit la classification à laquelle Plotin donne, sans le dire, la préférence, il ne traite explicitement que de quatre catégories, omettant la relation, ce qui est d'autant plus surprenant, qu'il émet l'opinion qu'on pourrait y faire rentrer tous les prédicats[1]. On peut admettre pour

écartant la substance; car ce serait faire tomber le parallélisme des deux systèmes.

La seconde classification écarte la réunion en une seule catégorie, de la forme, de la matière et du composé. On a alors : 1. La matière ; 2. La forme; 3. Le composé; 4. La relation ; 5. La quantité ; 6. La qualité; 7. Le mouvement : ce qui ne nous donne pas encore le total de cinq.

Une troisième classification, où l'on placerait les attributs exclusifs dans la vaste catégorie de la relation, donnerait les catégories suivantes (ce que Plotin ne dit pas expressément) :

1. La substance;
2. La relation où seront placés les κατηγορούμενα μόνον : être cause, être élément;
3. Les accidents qui sont dans les choses : qualité et quantité;
4. Les accidents dans lesquels sont les choses : le temps et le lieu;
5. Les mouvements, comprenant le faire et le pâtir.

Enfin, une quatrième classification, ramenant à la relation les mouvements, la qualité et la quantité, ne donne que quatre catégories : 1. La substance; 2. La relation; 3. Le temps; 4. Le lieu.

Ficin compose la table comme il suit :

1. La substance ; 2. La quantité, la qualité et la figure ; 3. Le lieu et le temps; 4. L'agir et le pâtir ; 5. La relation.

Zeller, t. V. p. 467, la forme de cinq catégories : 1. La substance; 2. La relation; 3. La quantité; 4. La qualité; 5. Le mouvement, et il observe : « Was aber die sinnlichen betriffte, so lasst sich in seinen Aüsserungen darüber eine vielfache unsicherheit nicht verkennen. »

Kirchner (*Plotin*, p. 87) donne les cinq catégories suivantes : 1. La substance; 2. La quantité; 3. La qualité; 4. L'agir; 5. Le pâtir, parce dit-il, ce sont les seules catégories objectives placées dans les choses. L'espace et le temps ne sont que des idées concomitantes, les formes nécessaires de l'intuition sensible et les relatifs des notions purement subjectives. Kirchner croit que Plotin a écarté de sa table la catégorie de la relation avec intention et pour mettre fin au conflit de compétence, comme il le dit, entre les catégories, les relations, qui ne sont pas purement subjectives, pouvant être ramenées aux catégories de la qualité ou de la quantité, ou du faire et du pâtir. Mais la phrase du § 27, VI, 3 : εἴρηται δὲ... καὶ περὶ τοῦ πρός τι, ne permet pas cette interprétation ingénieuse, subtile et complaisante.

[1] Trendelenburg (*Hist. Beitr.*, p. 240) croit à une lacune que semble

expliquer cette omission une lacune dans le texte. Nous garderons ainsi le nombre de cinq catégories auquel il semble le plus tenir, ὥστε εἶναι πέντε[1].

Parlons d'abord de la substance sensible ou de ce qu'on appelle par homonymie[2] de ce nom.

La substance est ce qui n'est pas dans un sujet, ce qui ne se dit d'aucun sujet en tant que ce sujet est autre qu'elle-même, c'est-à-dire qu'elle n'est pas attribut. La chose qui n'existe que dans le sujet dont elle est affirmée n'est pas substance. La substance est par elle-même ce qu'elle est. Il ne faut pas confondre l'élément ou la partie d'une chose avec un attribut : ni la matière ni la forme ne sont des attributs, ce sont des éléments du composé. La substance qui est ce composé est le principe d'où sortent et par lequel existent les autres choses, ce à quoi se rapportent les modifications qu'elles subissent, et ce d'où procèdent les actes qu'elles opèrent[3].

L'être sensible n'est pas être par lui-même : il tient son existence de l'être qui est véritablement, de l'être intelligible[4], puisque la matière n'est qu'une ombre, une chute de la forme ou idée génératrice. Les choses sont les raisons mêmes, qui participent à l'être[5]. C'est pourquoi la substance

en effet révéler la phrase (VI, 3, 27) : εἴρηται δὲ καὶ... περὶ τοῦ πρός τι. Il constate également les indécisions de Plotin sur cette théorie : « Schwankt in der eigenen Eintheilung. »

[1] *Enn.*, VI, 3, 3. Sans y attacher d'ailleurs une réelle importance ; car les questions de logique et de méthode formelles lui paraissent d'ordre secondaire et à peu près indifférentes.

[2] *Enn.*, VI, 3, 5. περὶ τῆς ἐνθάδε οὐσίας λεγομένης ; car il n'y a pas d'être vrai dans le monde sensible où tout est fluide, écoulement, changement : le nom propre est le devenir. VI, 3, 2. οὐδὲ ὅλως οὐσίαν... ῥεόντων, ἀλλὰ γένεσιν οἰκείως λέγεσθαι.

[3] *Id.*, VI, 3, 4.

[4] *Id.*, VI, 3, 6.

[5] *Enn.*, VI, 3, 7. σκιά λόγου καὶ ἔκπτωσις... λόγοι μᾶλλον ἐκ τοῦ ὄντος. La matière est l'ὑποβάθρα de la forme, mais non son sujet, ὑποκείμενον. La forme en soi n'est pas ὑποβάθρα, car elle n'est pas dans la matière proprement comme dans un sujet; elle est encore moins un attribut. Elle complète et achève la matière, et par son union avec elle constitue le vrai sujet pour les autres choses, le substrat des modifications

sensible, dans son essence, est invisible, parce qu'elle *est* et que l'être n'est pas une chose qui se voit[1]. Si on dit de la quantité, de la qualité qu'elles *sont*, c'est dans un tout autre sens, relativement, δευτέρως, par pure homonymie. L'être de la substance sensible est l'être absolu, πρώτως ὄν. Ce qui n'empêche pas que la substance sensible soit saisie plutôt par la sensation que par la raison, parce qu'elle est l'accouplement, συνδυασμός, de la matière et des qualités[2]. Si la substance sensible tient son être de l'être intelligible, les accidents tiennent le leur de la substance, qui, en retour, tient d'eux ses déterminations particulières, c'est-à-dire qu'elle devient par eux un corps.

On peut diviser ce genre de plusieurs manières :

1. Les corps bruts ou éléments; les corps organisés, végétaux et animaux, divisés eux-mêmes en classes qui correspondent à leurs formes, à leurs manières de vivre, à leur habitude.

2. Les corps lourds ou légers, ou intermédiaires, dans lesquels se placent les éléments.

3. Les corps chauds ou froids ou secs, c'est-à-dire distingués par leurs qualités sensibles accidentelles.

4. Les corps humains et animaux, distingués par leurs différences spécifiques.

Toutes ces divisions sont admissibles; mais il faut se garder de distinguer les substances en premières et secondes substances, en faisant entrer dans le contenu de la première substance les individus, et dans le contenu de la seconde les espèces[3]; car il n'y a pas entre l'espèce et l'individu de diffé-

passives, substrat antérieur aux activités mêmes qui s'y rapportent. Mais il y a plus d'être dans la forme qui est engendrée par la puissance supérieure de l'âme, que dans la matière engendrée par la nature, qui en est la puissance inférieure. Il y a des degrés dans l'être comme dans la vie, VI, 3, 7. ὡς ζωῆς, ἡ μέν τις ἀμυδρά, ἡ δ'ἐναργέστερα.

[1] *Enn.*, VI, 3, 6. τὸ δ'ἔστι τοῦτο καὶ τὸ εἶναι οὐκ ἂν ὁρῷτο.

[2] *Id.*, VI, 3, 9.

[3] *Enn.*, VI, 3, 9. τὸ δὲ πρώτας καὶ δευτέρας λέγειν... ἔχειν διαφορὰν ὅτι τὸ μὲν καθέκαστον, τὸ δὲ καθόλου, οὐ μὲν οὐσίας διαφοράν.

rence de substance. On pourrait même soutenir qu'il y a plus de réalité dans les espèces que dans les individus. L'universel, et par conséquent la forme, est antérieur par nature aux individus et ne saurait être, par suite, moins substance. Sans doute, l'individu est antérieur par rapport à nous; nous le connaissons avant le général; mais il n'en résulte aucune différence dans les choses. Et d'ailleurs, ce qui est premier et ce qui est second ne pouvant être compris dans un seul genre, cette division détruit l'unité du genre de la substance, c'est-à-dire le genre même [1].

Tout corps est un composé de déterminations quantitatives et qualitatives sans lesquelles il est réduit à un rien, à une pure matière. Mais de ces déterminations, il faut distinguer celles qui constituent l'essence propre de la chose, qui appartiennent à son idée et sont moins des qualités que des formes. Par qualités proprement dites il faut entendre celles qui ne sont pas essentielles à la chose, qui peuvent s'y ajouter et en disparaître sans en changer ou en détruire l'essence.

La quantité comprend l'étendue ou quantité continue, et le nombre ou quantité discrète, le nombre des choses matérielles, la propriété du corps de se diviser et de laisser entre ses parties un intervalle, διάστημα τοῦ ὑποκειμένου. La grandeur même ne devient quantité que lorsqu'elle est ramenée par la mesure au nombre. A parler rigoureusement le nombre seul constitue la quantité. Elle a pour double origine la progression de l'unité et la progression du point [2].

Quand ce mouvement mental [3] s'arrête vite, on a le peu et le petit; quand il se prolonge et dure, on a le beaucoup et le grand. Le grand et le petit appartiennent donc à la catégorie

[1] *Enn.*, VI, 3, 10.
[2] *Id.*, VI, 3, 12. πόσον μὲν οὖν ὅταν τὸ ἓν προσέλθῃ καὶ τὸ σημεῖον.
[3] *Enn.*, VI, 3, 12. τῆς ἐννοίας... προαγούσης εἰς τὸ πόῤῥω. L'origine de l'idée de quantité est donc dans le mouvement, et dans le mouvement de l'esprit, mouvement interne, conçu plutôt que réalisé.

de la quantité, parce que le grand est grand par participation à la grandeur et non par son rapport à un autre. S'ils appartiennent à la relation, c'est parce qu'on emploie ces termes improprement et inconsciemment dans le sens de plus grand et plus petit. La quantité admet donc des contraires[1]. Les espèces du nombre sont constituées par les différences de pair et impair; les espèces de l'étendue, c'est-à-dire les figures déterminées, — car toutes les figures appartiennent à la catégorie de la quantité[2], — sont l'égalité et l'inégalité, qui sont des différences de la quantité Mais la similitude et la dissimilitude ne seraient-elles pas aussi des différences de quantité et non pas exclusivement de qualité; car on dit : les triangles semblables? Assurément, cependant il faut observer que dans les grandeurs la similitude ne signifie pas la même chose que dans la catégorie de la qualité[3], et qu'elle ne leur est applicable qu'en tant qu'elles sont susceptibles de différences, et qu'il faut mettre les différences complémentaires de l'essence dans la catégorie des choses dont elles sont les différences, et éminemment des choses dont elles sont les différences propres et exclusives. Il y a en effet des différences complémentaires de l'essence, συμπληρούσας διαφοράς, et d'autres qui ne le sont pas. Par essence il faut entendre ici, non l'essence absolue, τὴν ἁπλῶς οὐσίαν, mais l'essence déterminée, qualifiée, τοιάνδε, pour laquelle ce complément n'est pas substantiel[4] : ce sont les vraies différences qualitatives.

La substance sensible est constituée dans son état complet, συμπλήρωσις, par la quantité et la qualité unies et mêlées à la matière. Ce qu'on appelle donc ainsi est moins une essence, οὐ τί, qu'une chose qualifiée, ποιόν. Il faut en effet distinguer entre l'idée, λόγος, par exemple, du feu, de l'homme, et la

[1] Aristote (*Categ.*, II, 6) : « La quantité n'admet pas de contraires. »
[2] Et non de la qualité, comme l'avait dit Aristote (*Met.*, V, 14). Le cercle est une figure qui a cette qualité, de n'avoir pas d'angles. Dans ce sens, qualité signifie la différence essentielle.
[3] *Id.*, VI, 3, 15.
[4] *Id.*, VI, 3, 15. τοῦ τοιάνδε προσθήκην οὐκ οὐσιώδη δεχομένου.

forme, μορφή, que cette idée engendre dans le monde sensible et qui n'en est qu'une image, εἴδωλον. Cette image est la substance sensible[1].

De toutes les déterminations de la substance sensible, la qualité n'est ni l'essence propre, ni la quantité, ni le mouvement : la qualité est ce qui caractérise la chose, χαρακτῆρα, qui la montre telle ou telle, belle ou laide, blanche ou noire. C'est la qualité dans le corps. Mais que dirons-nous de la beauté, de la blancheur dans la raison séminale, τὸ ἐν τῷ σπέρματι καὶ τῷ τοιούτῳ λόγῳ? sont-elles réellement ou seulement de nom identiques à la beauté et à la blancheur phénoménales? Sont-elles des qualités sensibles ou des qualités idéales? Il est certain que toutes les raisons séminales, les idées-forces qui impriment dans la matière leur image et comme leur ombre pâlie sont incorporelles. Et les vertus de l'âme, les arts, qui sont aussi des raisons, λόγοι[2], sont-elles des qualités de l'ordre sensible ou de l'ordre intelligible? Ce sont des idées dans la matière, ἐν ὕλῃ, sans doute; mais leur matière est l'âme, ἀλλ' ὕλη αὐτοῖς ψυχή. Que faut-il donc en penser? Il faut distinguer. Quand ces idées séminales quoiqu'incorporelles puisque leur matière est l'âme, agissent de concert avec la matière, s'unissent à elle pour exercer leur activité, les qualités qu'elles engendrent doivent se rapporter au corps et être considérées comme qualités sensibles[3]. Ainsi les arts qui se servent des organes sont sans doute des dispositions, des qualités de l'âme, mais de l'âme qui se penche et incline vers les objets corporels; de même les passions, qui sont également des qualités incorporelles mais tournées vers les choses inférieures et sont les raisons de l'âme inférieure; de même les vertus, quand l'âme au lieu de s'élever vers le

[1] *Enn.*, VI, 3, 16.
[2] *Enn.*, VI, 3, 16. τὰς τέχνας λόγους οὔσας. Conf. VI, 7, 5 : « Les raisons séminales sont les actes de l'âme qui engendrent l'animal et l'homme ».
[3] *Id.*, VI, 3, 16.

pur intelligible, voit sa perfection dans l'accomplissement des devoirs pratiques et sociaux, sont des qualités sensibles[1].

Quant aux sciences, l'arithmétique, la géographie, l'astronomie, la musique, dans chacune il y a deux espèces : l'une qui s'applique aux objets terrestres, engendre les qualités sensibles; l'autre qui est l'acte de l'âme se portant vers l'intelligible produit des qualités de l'ordre intelligible[2].

Quant à l'âme même qui contient toutes ces raisons, tout en attribuant au genre de la qualité ses états passifs relatifs au corps, puisqu'on peut la concevoir sans les passions et même sans les raisons séminales, elle est une substance incorporelle, qu'il faut mettre dans le genre du principe d'où elle procède[3].

Maintenant est-il possible de distinguer des espèces dans cette catégorie de la qualité sensible? Sur quoi appuyer cette division du genre? D'où tirerons-nous les différences constitutives des espèces, et quel sera le genre que nous diviserons par elles?[4]. Par quoi distinguerons-nous le blanc du noir, la couleur de la saveur et des qualités tangibles? Dirons-nous que c'est par la différence des organes sensoriels qui les perçoivent? Mais la différence prend alors un caractère tout subjectif, et les qualités différentes n'existeront plus dans les choses mêmes[5]. Et d'ailleurs comment expliquer ainsi les différences que perçoit un même sens? Si l'on dit qu'il y a dans les organes une faculté d'analyse et une faculté de synthèse, τὸ μὲν συγκριτικὸν, τὸ δὲ διακριτικὸν τῶν ὀμμάτων, on peut contester que les impressions sensorielles aient une pareille puissance, et en outre ce n'est pas répondre à la question : parquoi ces qualités diffèrent-elles?

[1] *Enn.*, VI, 3, 16.
[2] *Id.*, VI, 3, 16. ποιότητι οὐ σωματικῇ οὔσῃ, περὶ δὲ σῶμα οὔσῃ.
[3] *Enn.*, VI, 3, 16. ἄνευ δὲ τοῦ πάθους καὶ τοῦ λόγου νοουμένην, τῷ ὅθεν ἐστιν ἀποδεδώκαμεν.
[4] *Id.*, VI, 3, 17. ποίαις χρώμενος διαφοραῖς καὶ ἐκ ποίου γένους.
[5] *Id.*, VI, 3. 17. οὐκ ἐν τοῖς ὑποκειμένοις ἡ διαφορά.

Sera-ce par les effets qu'elles sont capables de produire ? Ce principe de distinction peut s'appliquer aux choses invisibles, aux sciences que nous classons d'après les puissances de l'âme dont nous voyons en elles les effets. Nous saisissons là non seulement les êtres sur lesquels se portent leurs recherches, mais leur essence rationnelle, leur idée génératrice [1]. Il y a une idée génératrice de la géométrie comme de la musique. Mais comment appliquer ce principe aux qualités corporelles ? Les qualités sont les différences qui distinguent les êtres les uns des autres [2]; comment chercher les différences des qualités elles-mêmes ? Ce serait chercher les qualités des qualités, les différences des différences, ce qui irait à l'infini et est par conséquent impraticable. Assurément nous distinguons le blanc du noir, le doux de l'acide, mais nous ne pouvons pas donner de raison intelligible de cette différence. La sensation ou la raison nous disent que les qualités diffèrent, mais elles ne nous disent pas en quoi [3] : la sensation, parce que ce n'est pas son affaire de connaître les raisons des choses ; la raison, parce que son acte est toujours une intuition et est sans raisonnement [4].

Quand la négation d'une qualité en exprime l'opposé positif, elle exprime une qualité : le rouge n'est pas blanc ; quand elle est purement négative de la qualité, elle n'est qu'une forme de langage [5], et c'est une question de savoir si les formes logiques, soit noms, soit propositions, sont susceptibles

[1] *Enn.*, VI, 3, 17. οὐ μόνον περὶ ἃ, ἀλλὰ καὶ λόγους αὐτῶν ὁρῶντες.

[2] Les qualités sont toutes des différences, quand la différence est empruntée au genre auquel appartiennent les choses. Dans le cas contraire, il y a des différences qui ne sont pas des qualités.

[3] *Enn.*, VI, 3, 18. ἕτερα ἡ αἴσθησις ἢ ὁ νοῦς ἐρεῖ καὶ οὐ διώσουσι λόγοι.

[4] Il ne faut pas faire rentrer dans la catégorie de la qualité les êtres qualifiés par une qualité : il faudrait plutôt créer deux catégories ; mais il suffit de ramener à la qualité ce qui fait qu'on les dit tels ou tels, beaux ou laids.

[5] Le non-blanc n'exprime rien de positif : il est comme une énumération, ἐξαρίθμησις, comme la somme arithmétique de toutes les choses qui ne sont pas blanches, et comme il n'en désigne aucune, c'est un pur mot qui ne répond à aucune idée.

d'entrer dans les mêmes catégories que les choses mêmes, qualités ou substances, qu'elles expriment. Le mieux est de les en exclure [1].

En ce qui concerne la privation, si les choses dont on prive un sujet sont des qualités, la privation de ces qualités sera elle-même une qualité : la cécité est une qualité parce qu'elle est la privation de la faculté de voir, qui est une qualité.

L'état passif d'un être, au moment où il le subit, n'est pas une qualité : il peut le devenir, quand après avoir été éprouvé il est devenu durable. Si cet état ne dure pas, il faut le ranger dans la catégorie des mouvements, en faisant seulement abstraction de l'idée de temps, qui entre dans la catégorie du mouvement mais non dans celle de la qualité. Rougir, qui enveloppe l'idée du temps présent, τὸ νῦν, n'est pas une qualité ; mais être habituellement rouge, par un état constant, en est une [2].

L'ἕξις est une qualité, mais non la simple aptitude, διάθεσις. Quand la qualité exprime une activité, ἐνέργεια, elle la pose seulement comme une puissance ; mais si c'est une puissance essentielle, ce n'est ni une qualité ni une relation [3].

Les qualités ont leurs contraires, sinon toutes, du moins toutes celles qui sont séparées par des qualités intermédiaires, et celles qui, sans remplir cette condition et placées dans le même genre, n'ont aucune ressemblance d'espèce et produisent sur nous des effets opposés en vertu de leur nature interne [4].

[1] Il semble que Plotin distingue une logique formelle fondée sur le langage, où les négations peuvent trouver place, et une logique réelle où elles n'en ont pas plus que les formes verbales affirmatives. VI, 3, 19. βέλτιον ἴσως τὰς ἀποφάσεις αὐτῶν μὴ συναριθμεῖν, τάς τε καταφάσεις μὴ συναριθμοῦντας διὰ τὸ σύνθετον.

[2] Ce sont les états qui sont les effets d'une activité, et non l'acte passager et instantané qui les produit et qui n'exprime que le passage de la puissance à l'acte, d'un état à un autre état, ce sont ces états qui constituent une qualité.

[3] *Enn.*, VI, 1, 12.

[4] *Id.*, VI, 3, 20.

Rappelons-nous toujours que la qualité n'est pas le complément de l'essence. Ce qui achève l'essence, ce qui par son groupement la construit entière, ce sont les actes qui proviennent des raisons et des puissances substantielles [1]. Mais la qualité est en dehors de l'essence, n'est pas essentielle à l'être : c'est une disposition, soit adventice soit originelle, dans un être déjà existant complet, et dont l'absence n'empêche en aucune façon ni ne diminue la substance [2]. Sans doute dans le monde sensible, comme dans le monde intelligible, la qualité est une activité, ἐνέργεια, mais une activité séparée [3] par la pensée de l'essence, et qui n'exprime ni l'essence, ni les caractères, ni les différences des substrats [4]. C'est une partie de l'essence, si l'on veut, mais tout à la surface et qui n'y pénètre pas [5]. Ainsi la chaleur est un acte de l'essence du feu, ce n'en est pas une qualité ; mais si cette chaleur vient à passer dans un autre sujet, dans de l'eau par exemple, dont l'idée n'enveloppe pas la propriété essentielle de la chaleur, elle devient un accident de l'eau et en tant que telle, une qualité de l'eau. On voit donc que la même chose peut être tantôt qualité, comme la chaleur de l'eau qui lui est accidentelle, tantôt n'être pas qualité, comme la chaleur dans le feu auquel elle est essentielle.

On pourrait dire qu'il y a deux espèces de qualités, la qualité essentielle, τὸ ποιὸν οὐσιῶδες, propre à l'essence, et la qualité simple, τὸ μόνον ποιόν, accidentelle à l'essence qu'elle ne sert pas à compléter [6].

Il y a entre la quantité et la qualité des rapports qu'il importe de constater. La quantité exprime la divisibilité infinie

[1] *Enn.*, II, 6, 2.
[2] *Id.*, II, 6, 2.
[3] *Id.*, II, 6, 3. ὅταν χωρίσῃ ὁ λόγος τὸ ἐπ'αὐτοῖς ἴδιον.
[4] *Id.*, II, 6, 3.
[5] *Enn.*, id. Ainsi, les qualités comprennent ὅσα συμβέβηκε, — καὶ μὴ ἐνέργειαι, — καὶ εἴδη οὐσιῶν.
[6] C'est à peu près la distinction des qualités primaires et des qualités secondaires.

du corps ; la qualité au contraire la pénétration mutuelle, car toutes les qualités se pénètrent et se fondent pour constituer le corps.

La nature de la quantité est corporelle ; les qualités par lesquelles les corps produisent leur action sont incorporelles [1] ; la quantité est altérée par la division du corps, la qualité, non : la blancheur reste identique dans la division d'une masse blanche ; c'est pourquoi les mélanges des qualités sont réelles, au lieu de n'être que des aggrégats mécaniques, comme dans la quantité [2]. Cependant tout changement qualitatif d'une chose est en même temps quantitatif, et inversement, comme le montre clairement le développement de l'être vivant dans la croissance. Une qualité sans matière est aussi inconcevable qu'une matière sans qualités [3].

Passons au mouvement, auquel se ramènent les deux catégories de l'agir et du pâtir. Malgré la difficulté, pour ne pas dire l'impossibilité de l'embrasser par une définition, disons que le mouvement est le passage de la puissance à l'acte de ce dont elle est la puissance [4]. Son résultat est de rendre une chose autre qu'elle était auparavant. C'est une forme à l'état éveillé, εἶδος ἐγρηγορός [5], par opposition aux formes qui restent inactives et comme assoupies ; il est la cause des formes dans l'ordre sensible, c'est-à-dire en excluant les mouvements de l'âme et de la raison : en un mot, il est la vie des corps, ζωὴ σωμάτων. Le mouvement de

[1] C'est par leur action que les qualités sont indivisibles. La blancheur d'une partie est sans doute identique en espèce à la blancheur d'une autre partie (VI, 3, 2), mais non sous le rapport du nombre (VI, 4, 1). Ce qui est identique dans les qualités est divisible, et c'est ce qui fait que l'âme ne peut être une qualité, parce que ce qui, en elle, est identique, est indivisible. La qualité qui est dans un corps est complètement séparée de celle qui est dans un autre, comme les masses corporelles elles-mêmes (IV, 2, 1).

[2] *Enn.*, IV, 7, 8 (12°).

[3] *Id.*, II, 7, 1 ; II, 4, 11. τὰ ζῶα καὶ τὰ φυτὰ μετὰ τοῦ μεγεθύνεσθαι καὶ τὸ ποιὸν ἀντιπαραγόμενον ἴσχει τῷ πόσῳ, καὶ συστελλομένου συσταλείη ἄν.

[4] *Id.*, VI, 3, 11. ἡ ἐκ δυνάμεως ὁδὸς εἰς ἐκεῖνο ὅ λέγεται δύνασθαι.

[5] *Id.*, VI, 3, 22. ἀντίθετον τοῖς ἄλλοις εἴδεσιν τοῖς ἑστηκόσιν.

l'être qui opère le changement est l'agir ; le mouvement de l'être qui le subit est le pâtir[1].

C'est un genre qui comprend le devenir et la destruction, l'altération, l'accroissement et la décroissance, le déplacement local. C'est un genre : car il ne peut être ramené à une idée plus générale et antérieure, et il a des espèces, c'est-à-dire que tous les mouvements particuliers ont quelque chose de commun, à savoir que la chose mue n'est plus, après le mouvement, ce qu'elle était auparavant. L'ἄλλο, l'ἀλλοίωσις, l'ἑτερότης est ce caractère commun, et la différenciation est tellement essentielle au mouvement qu'elle ne se réalise jamais complètement et qu'elle est continue[2]. Enfin le mouvement est genre parce qu'il est la marche par laquelle la puissance et le possible passent à l'acte ; car rien ne se meut, dans quelqu'espèce de mouvement, qui ne possède auparavant la puissance de produire une action ou d'éprouver une passion de telle ou telle nature.

Le mouvement est une force qui ébranle, excite, éveille, pousse les choses qui participent de lui, les empêche de s'endormir, de rester dans le même état, et qui, par l'agitation multiple et variée qu'il leur imprime, leur donne une image de la vie[3]. Comme la vie, la puissance motrice est invisible. Le mouvement est dans le moteur d'où il part et dans le mobile où il arrive ; il passe du moteur dans le mobile sans cesser d'être uni au premier[4]. Il est comme un souffle vital inspiré dans l'un par l'autre, οἷον πνοὴν εἰς ἄλλο.

[1] *Enn.*, VI, 3, 22.

[2] *Enn.*, VI, 3, 22.

[3] *Enn.*, VI, 3, 23. σειοῦσα καὶ ἐλαυνοῦσα καὶ ἐγειροῦσα καὶ ὠθοῦσα τὰ μεταλαβόντα αὐτῆς ὥστε μὴ εὕδειν, μηδ' ἐν ταὐτότητι εἶναι, ἵνα δὴ τῇ μὴ ἡσυχίᾳ καὶ οἷον πολυπραγμοσύνῃ ταύτῃ εἰδώλῳ συνέχηται ζωῆς.

[4] *Enn.*, VI, 3, 23. οὐκ ἐκείνῳ ἀποτετμημένον. Le mouvement actif et le mouvement passif ne sont ainsi qu'une seule et même chose où la seule distinction est celle du point de départ et du point d'arrivée. Les deux se conditionnent réciproquement. Il n'y a pas d'activité sans passivité, ni de passivité sans activité. Là même où l'activité se concentre et se renferme dans le sujet, il y a en lui une passivité. Ainsi, le mouvement

Le changement ne suppose pas toujours un être étranger et extérieur à celui qui le subit. Il n'est souvent que la modification de l'état du sujet, la réalisation d'une possibilité immanente en lui : par exemple, la marche, la danse, etc.[1].

Les espèces du mouvement sont déterminées par les différences des effets produits : mouvement dans le lieu ; mouvement d'accroissement où la force motrice trouve une matière qu'elle s'assimile et s'approprie, et de décroissance où au contraire cette force est privée par une autre de sa matière ; le changement, ἀλλοίωσις, est le mouvement dans la qualité ; le devenir et le périr est le mouvement qui crée ou qui détruit; la composition, σύγκρισις, et la décomposition, διάκρισις, sont des mouvements purement quantitatifs, n'entraînant aucun changement de qualité et dans lesquels le mouvement local est purement accidentel[2].

Le repos, contraire du mouvement, ne saurait constituer un genre dans l'ordre des choses sensibles, quoiqu'il en soit un dans l'ordre intelligible, par la raison que si on le prend dans le sens absolu, στάσις, il n'appartient pas aux choses sensibles qui n'ont rien de stable. Si on le considère comme la négation du mouvement, la négation ne constitue pas un genre. De plus, cette négation est toute relative. Un mouvement déterminé peut cesser de se produire dans un mobile ou ne s'y être pas réalisé, mais le mobile ne peut être par là dérobé aux autres mouvements ; car s'il n'y a aucune chose sensible qui ait à la fois toutes les espèces du mouvement, il n'y en a aucune qui soit absolument sans mouvement. Le repos dans les choses de ce monde est un retardement, un ralentissement du mouvement, mais toujours un mouvement. Le repos, ἠρεμία, est chose différente de l'immobilité, στάσις[3].

a pour effet de diviser l'unité du sujet et de créer par là la succession. La qualité et la quantité nous montrent au contraire la simultanéité, la coordination, la juxtaposition.

[1] *Enn.*, VI, 1, 21; VI, 3, 23.

[2] *Enn.*, VI, 3, 23, 24, 25.

[3] *Enn.*, VI, 3, 27. λέγοι τὸ ἠρεμεῖν κίνησιν οὔπω παυσαμένην, ἀλλ' ἐνεστῶσαν.

Le système des catégories de l'ordre sensible n'est, comme nous le voyons, ni fixe ni ferme dans la classification générale, ni développé complètement dans ses parties. Assurément il devait comprendre la relation dont cependant Plotin ne dit que quelques mots dans le traité dogmatique des genres de l'être, s'en référant sans doute à ce qu'il en a dit dans sa critique de la théorie d'Aristote. De même il passe ici sous silence les catégories du temps et de l'espace, qu'il admet toutefois dans quelques-unes au moins des classifications diverses qu'il propose. On s'est demandé aussi pourquoi dans aucune des deux tables de ses catégories, Plotin n'avait fait figurer la finalité, on aurait pu même dire, ni la cause, διὰ τί. Ce n'est pas assurément que Plotin nie la causalité : « Dans l'ordre des choses qui deviennent ou même de celles qui existant toujours ne produisent pas toujours le même acte, *tout ce qui arrive a une cause*, et nous pouvons découvrir de chaque fait les causes prochaines et le rapporter à ces causes. Parmi ces causes, sont, dans les actes qui résultent d'une délibération, les motifs[1]; mais en ce qui concerne les essences, les êtres véritables, la causalité se confond avec leur existence. Pour eux, exister c'est causer, c'est produire tel acte[2]. Si la cause est l'être même, si l'être est force, la finalité doit disparaître et disparaît logiquement du système : l'acte résultant de l'essence est nécessaire. La raison d'être des choses se confond avec leur être même[3]. Les essences sont toujours ce qu'il est de leur essence d'être. La raison divine n'a pas délibéré pour les produire ni pour produire les choses sensibles conformément à leur type idéal et éternel.

L'être qui ne peut faire qu'une seule chose, qui n'a pas à choisir entre les contraires, n'a pas besoin de prévoir, προόρασις, n'a pas besoin de prescience[4]. Les choses sont éternellement

[1] *Enn.*, III, 1, 1. τὸ φανῆναι ἑκάστῳ ταδὶ ποιεῖν.
[2] *Id.*, id. τοῦτο γάρ ἐστι τὸ εἶναι αὐτῶν, τὸ τοιάνδε ἐνέργειαν ἀποδιδόναι.
[3] *Enn.*, VI, 7, 3.
[4] *Enn.*, VI, 7, 1.

engendrées. La finalité suppose une succession dans le temps. Quand on a assigné l'essence d'une chose, on en a assigné la cause, et quand on en a assigné la cause, on a tout expliqué. Pourquoi dans l'homme des yeux et des sourcils? N'allons pas croire qu'en les créant, la Providence s'est proposé une fin, par exemple de le garantir de certains périls et de certaines incommodités[1]. Ce serait établir dans l'essence un principe chargé de veiller sur l'essence. Si l'homme a ces parties organiques, c'est parce qu'il doit posséder tout ce qui est impliqué dans son essence. L'essence renferme en elle-même la cause qui, si elle est distincte de l'essence, en est cependant inséparable. Toutes les choses sont impliquées les unes dans les autres.

L'essence d'un être, οὐσία, sa quiddité, τὸ τί ἦν εἶναι, sa cause et sa raison d'être ou cause finale ne sont qu'un. Si avoir des sens et tels sens est impliqué dans la forme ou idée de l'homme par la nécessité éternelle et par la perfection de la raison créatrice, qui contient en soi les essences et les causes, c'est-à-dire les causes finales et les causes efficientes, l'homme les aura. La notion de finalité est *à posteriori*, subjective et purement humaine. C'est *nous* qui remarquons que les choses ont été réglées comme un sage aurait pu le faire en raisonnant, en se proposant des fins et en cherchant les moyens les plus propres de les réaliser[2]. C'est nous qui disons que le monde et les êtres qu'il contient sont ce qu'ils seraient si leur production avait été l'effet d'une détermination volontaire et intelligente, si Dieu avait fait usage d'une prévision et d'une prescience fondées sur le raisonnement, enfin si en les créant il avait joué le rôle d'une Providence[3]. Cela ne nous empêche pas de nous rendre compte des choses, au contraire. Il y a des raisons qui ont fait que les choses sont telles, et ces raisons qui subsistent éternellement, d'une

[1] Claire allusion à la théorie de Socrate.
[2] *Enn.*, VI, 7, 1.
[3] *Id.*, VI, 8, 17.

existence tout intellectuelle et dont le système vivant forme ce qu'on appelle le modèle idéal et parfait[1], ces raisons nous pouvons les connaître et nous rendre ainsi compte du pourquoi des choses, διὰ τί. Nous voyons alors que la cause de la génération de chaque partie est, non pas dans une fin particulière que se serait proposée la Providence, mais dans les rapports de cette partie avec toutes les autres; car soit qu'il s'agisse d'un être particulier ou du monde, les parties sont toutes faites les unes pour les autres. Pourquoi les pieds ont-ils telle longueur ? C'est parce qu'un autre organe est tel[2]. La tête étant telle, les pieds devaient être tels. La vraie cause finale est donc l'harmonie universelle[3].

Le temps et l'espace sont de ces prédicats accidentels dans lesquels l'esprit place nécessairement tous les objets perceptibles et qui en accompagnent toujours les représentations. Parlons d'abord du temps.

La conscience[4] nous fait concevoir l'éternité et le temps et nous les fait concevoir comme choses différentes l'une de l'autre. Cette intuition immédiate, cette notion instinctive nous dit que l'éternité est le prédicat de ce qui existe perpétuellement, et le temps le prédicat de ce qui devient[5]. Mais si l'on ne se contente pas du fait seul de cette représentation

[1] *Enn.*, VI, 8, 14, ἐν μείζονι εὐθημοσύνῃ.

[2] On reconnait ici le principe dont Cuvier a fait une si admirable application. Par suite de l'unité du plan de structure, toutes les parties d'un être se conditionnent réciproquement les unes les autres, se déterminent et se révèlent les unes par les autres. C'est ce qu'il appelait le principe de corrélation. Linné avait aussi adopté l'hypothèse d'un ordre général de la nature. Mais en quoi consiste-t-il précisément, et comment le découvrir et le démontrer dans ses détails ? C'est ce que les naturalistes se sont jusqu'à présent inutilement efforcés de faire.

[3] Il y a dans le système place pour la fin, considérée comme le terme où l'acte s'achève. Ainsi Dieu est à la fois pour tous les êtres principe et fin (III, 8, 6) : τέλος ἅπασιν ἀρχή. Il n'y en a pas pour la fin subjective, τὸ οὗ ἕνεκα.

[4] *Enn.*, III, 7, 1. ταῖς τῆς ἐννοίας ἀθροωτέραις ἐπιβολαῖς ἐναργές τι παρ' αὐτοῖς περὶ αὐτῶν ἐν ταῖς ψυχαῖς ἔχειν πάθος νομίζομεν.

[5] *Id.*, id. τὸν μὲν περὶ τὴν ἀΐδιον εἶναι φύσιν, τὸν δὲ χρόνον περὶ τὸ γιγνόμενον.

et qu'on veuille l'approfondir et la préciser, les difficultés commencent et abondent[1]. La difficulté est relativement moindre en ce qui concerne l'éternité. Nous ne pouvons concevoir les choses sans une sorte de contact avec elles, et il ne saurait y avoir pour nous de contact avec des choses qui nous seraient étrangères et extérieures[2]. Nous concevons l'éternité : c'est donc que nous la possédons en quelque manière, et en effet nous avons vu que notre raison, qui ne se détache pas, en s'individualisant, de la raison universelle, est par cela même, éternelle; que les éléments intelligibles dont la synthèse la constitue forment une vie persistant dans son identité, possédant toujours ce qu'elle possède, demeurant toujours dans le présent et toujours ce qu'elle est. Si l'éternité n'est pas l'être intelligible même, elle est la lumière qui en rayonne, l'idée qui l'accompagne et le suit nécessairement, non comme une ombre, mais comme un rayonnement de sa substance[3].

Mais comment expliquer que nous ayons conscience en même temps de l'éternité et du temps qui en diffère, et que leur différence ne nous soit pas moins certainement affirmée par la conscience ?

Sommes-nous donc à la fois dans le temps et dans l'éternité ? Y a-t-il en nous un principe par lequel nous soyons en contact avec le temps, comme nous sommes en contact avec l'éternité par la raison ? Ce principe serait-il l'âme ? Mais l'âme, non-seulement l'âme universelle, mais l'âme humaine n'est pas dans le temps : elle est éternelle et nous donnerait plutôt l'idée de l'éternité; et cependant c'est bien l'âme qui engendre le temps. Nous savons en effet que, si par son essence elle est indivisible et une, elle est divisée et multiple

[1] S. Aug., *Confess.* « Quid est tempus? Si nemo a me quærat, scio; si quærenti explicare velim, nescio.

[2] *Enn.*, III, 7, 6.

[3] *Id.*, III, 7, 2. ὥστε εἶναι τὸν αἰῶνα οὐ τὸ ὑποκείμενον, ἀλλὰ τὸ ἐξ αὐτοῦ τοῦ ὑποκειμένου οἷον ἔκλαμπον.

par ses actes et ses œuvres[1], que si par sa fonction supérieure elle ne fait que penser, par sa fonction inférieure elle incline vers les choses sensibles, vers le changement et la différenciation. Comme fatiguée de l'identité et de l'immuabilité de sa vie intellectuelle, ou plutôt impuissante à y demeurer, l'âme voulant être maîtresse d'elle-même, déployer pour ainsi dire l'instant et le présent, se met en mouvement et par ce mouvement d'expansion et de changement qui ne souffre pas de repos, elle crée la succession, c'est-à-dire le temps, qui devient l'image de l'éternité comme elle-même est l'image de la raison. Elle nous porte toujours vers quelque chose qui suit, qui est postérieur ; elle passe, par son mode d'action comme par son mode propre de connaissance, d'un acte à l'autre, d'une conception à une autre qui n'existait pas auparavant. L'âme varie sa vie et par cette variété crée la diversité du temps. Le temps est ainsi la vie de l'âme considérée dans le mouvement par lequel elle passe d'un acte à un autre, tandis que l'éternité est la vie de la raison caractérisée par le repos, l'identité, l'immuabilité, l'infinité[2].

Le temps comme l'espace n'a donc d'existence, ὑπόστασις, que par l'âme[3] : il est, comme lui, le résultat de la procession de l'âme. Il n'est pas antérieur à la création des choses : c'est une détermination qui accompagne la réalité sensible et est postérieure à la matière éternelle et au corps qui est créé[4]. Il n'est pas le mouvement, car le mouvement peut s'arrêter : le temps ne suspend jamais son cours. Le temps n'est pas l'intervalle du mouvement ; car cet intervalle n'est pas en dehors du mouvement : ce n'est qu'un mouvement non instantané, et cela revient à dire que le temps est le mouvement[5].

[1] *Enn.*, IV, 4, 15. Les âmes humaines ne sont pas dans le temps : ce qui d'elles est dans le temps, ce sont leurs états passifs, affectifs, πάθη, et leurs œuvres, ποιήματα.
[2] *Enn.*, III, 7, 6, 10.
[3] *Id.*, IV, 4, 15.
[4] *Id.*, II, 4, 12.
[5] *Enn.*, III, 7, 7. Conf. VI, 3, 4. Le lieu est la limite d'un autre, et le

Le temps n'est ni le nombre ni la mesure du mouvement; puisque le temps est infini, comment le nombre pourrait-il être en lui, à moins qu'on ne prenne une portion du temps pour mesurer le temps? C'est le mouvement qui mesure le temps et non le temps qui mesure le mouvement[1].

Le temps est la forme du mouvement, comme l'espace est la forme du composé. Le temps enferme la notion de changement[2], comme l'espace celle de la composition, σύνθεσις. Dans ces deux catégories sont contenues toutes les autres catégories sensibles[3].

Il résulte de toutes les définitions qu'on peut donner du temps et de l'espace que ni l'un ni l'autre ne sont substances : le lieu parce que limite du contenant, il est dans ce contenant; le temps parce que, si on le définit la mesure du mouvement, c'est-à-dire le mouvement mesuré, il sera dans le mouvement comme dans un sujet, tandis que le mouvement lui-même sera dans le mobile; si le temps est défini ce qui mesure, alors il sera dans ce qui mesure, c'est-à-dire dans l'âme[4]. D'un autre côté ni le lieu ni le temps ne peuvent être ramenés à la catégorie de la quantité[5]; on les ramènera plutôt à celle de la relation[6], le temps parce qu'il est une mesure du mouvement et est nécessairement lié à ce qu'il mesure; le lieu, parce que, comme enveloppant du corps, il doit être placé

temps est la mesure d'un autre, τόπος δὲ πέρας ἄλλου καὶ χρόνος μέτρον ἄλλου.

[1] *Enn.*, III, 7, 8.

[2] *Enn.*, VI, 3, 22. Le temps est toujours autre qu'il était, parce qu'il est produit par le mouvement. Il est le mouvement mesuré dans sa marche et non dans son arrêt : il suit le mouvement qui l'entraine dans son cours.

[3] V. plus haut, p. 308. τὰ δὲ αὐτὰ ἐν ἐκείνοις.

[4] *Enn.*, VI, 3, 5.

[5] *Id.*, VI, 3, 11. μὴ κατὰ τὸ ποσόν νενοῆσθαι, et précisément par cette raison, ils n'ont pas de contraires, pas même le lieu, malgré les apparences. VI, 3, 12.

[6] Leibn. à Clarke, III, 3 : « Pour moi, j'ai remarqué plus d'une fois que je tenais l'espace pour quelque chose de purement relatif, pour un ordre des coexistences, comme le temps pour un ordre de succession. »

dans la catégorie de la manière d'être, σχέσις, et dans celle de la situation relative, τῷ πρός τι κεῖσθαι.

Tout ce qui devient, toute existence phénoménale, se manifeste dans l'espace comme dans le temps.

L'espace est la forme du composé, et toute chose phénoménale est composée. L'âme possédant les formes des êtres et étant elle-même une forme, possède toutes choses à la fois. La matière n'ayant aucune activité propre, n'étant qu'une ombre d'existence se prête sans doute à toutes les formes que veut lui communiquer l'âme; mais elle ne peut les recevoir toutes à la fois, sinon, elle serait une forme. Pour les recevoir toutes, il faut donc qu'elle les reçoive par parties, séparément et successivement[1]. Elle crée ainsi le lieu et l'espace par la division, en servant de lieu à toutes choses, en s'étendant vers toutes, allant pour ainsi dire au-devant de toutes, suffisant à tout espace, διάστημα, parce qu'elle n'est enfermée dans les bornes d'aucun espace, mais est toujours ouverte à tout devenir qui peut se produire[2]. Le lieu n'est pas la matière même : c'est l'infini de la matière déjà limitée; car l'infini intelligible n'a point de lieu. L'infini en effet est déterminé et n'en reste pas moins infini, par cette raison que ce n'est pas le fini, τὸ πέρας, qui reçoit la détermination et a besoin de la recevoir : c'est l'ἄπειρον. L'infini a beau fuir devant la limite[3]; pour arriver à l'existence actuelle il faut qu'il la reçoive, qu'il soit comme fait prisonnier par une puissance extérieure (la forme et la limite). Quand il a été ainsi pris de tous les côtés, le lieu existe[4].

[1] *Enn.*, III, 6, 18. δεῖ τὰ πάντα δέξασθαι, μὴ ἀμέρως δέξασθαι.

[2] *Enn.*, III, 6, 18. δεῖ τοίνυν πᾶσι τόπον οὖσαν ἐπὶ πάντα αὐτὴν ἐλθεῖν καὶ πᾶσιν ἀπαντῆσαι καὶ πρὸς πᾶν διάστημα ἀρκέσαι. Plotin semble ici distinguer le lieu, τόπος, de l'espace, διάστημα.

[3] *Enn.*, VI, 6, 3. L'infini ne peut se trouver dans l'intelligible, mais parmi les choses qui sont dans un devenir perpétuel, comme le temps. L'infini n'existe donc jamais en acte, n'a aucune existence actuelle. Ficin, *ad h. loc.* « Infinitas ipsa nullum actu proprium habet esse... latet infinitudo sub termino aliquid terminante. »

[4] *Enn.*, VI, 6, 3. τοῦτο δὴ ἄπειρον φεύγει μὲν αὐτὸ τὴν τοῦ πέρατος ἰδέαν, ἁλίσκεται δὲ περιληφθὲν ἔξωθεν... ἀλλ' ὅταν ἁλῷ, ὑπέστη τόπος.

QUATRIÈME PARTIE

CHAPITRE PREMIER

DE L'*UN* EN NOUS ET DE L'*UN* EN DEHORS DE NOUS.

L'unité est le caractère éminent de toute perfection : si elle ne se confond pas avec l'être, car il n'y a pas toujours proportion entre les degrés de l'être et les degrés de l'unité, du moins elle se confond avec le bien de l'être. Toutes les choses tendent non seulement à être, mais à leur bien-être, qui est leur unité. Tous les êtres qui ne sont pas uns s'efforcent, dans la mesure de leur puissance, de le devenir. Les êtres que leur nature rapproche les uns des autres veulent de plus être uns avec eux-mêmes[1]. Les êtres individuels ne tendent pas à s'éloigner les uns des autres ; ils tendent au contraire à s'unir. Toutes les âmes voudraient ne former qu'une seule âme. Partout l'un règne ; il est le point d'où tout part et où tout s'efforce d'arriver. C'est la loi universelle de la nature qu'on observe même dans les arts dont toutes les œuvres aspirent à l'unité.

Tous les êtres ne sont êtres que par l'unité[2], et non seule-

[1] *Enn.*, VI, 2, 11. ἑνοῦσθαι αὐτοῖς θέλοντα.
[2] *Id.*, VI, 9, 1. πάντα τὰ ὄντα τῷ ἑνί ἐστιν ὄντα. VI, 5, 1.

ment les êtres de la nature, mais les choses faites par l'homme, celles mêmes dont le caractère est la collectivité : maison, chœur, quantité continue. Les corps des végétaux et des animaux en perdant leur unité perdent leur nature. C'est par l'unité que nous possédons la santé, la beauté, la vertu [1].

L'âme et la raison se meuvent; or il est nécessaire que tout être qui est mû ait un but vers lequel il soit mû, et à moins de se laisser emporter à l'infini, un but dernier, inconditionné [2]. Si vous contemplez l'unité des choses qui existent véritablement, c'est-à-dire leur principe, leur source, leur puissance, pourrez-vous douter qu'elle existe réellement, pourrez-vous croire que ce principe n'est rien? Sans doute il n'est rien des choses dont il est le principe; il est tel qu'on ne saurait en affirmer rien ni l'être, ni l'essence, ni la vie, parce qu'il est supérieur à tout cela [3].

Qu'est-elle donc cette unité? N'est-ce donc rien?

Ce n'est pas l'âme, quoique l'âme donne l'unité aux choses en les produisant; car elle est multiple par la pluralité de ses parties et de ses fonctions. L'unité en elle est imparfaite et contingente. Ce n'est pas la raison qui elle-même est multiple par ses attributs, qui contient en elle la différence et le mouvement, et qui dans son acte le plus pur oppose encore l'objet au sujet. La raison aspire, comme tous les êtres, au bien, se meut vers l'un : elle est le monde intelligible et c'est parce que nous la possédons tous que chacun de nous est aussi un monde intelligible. Ce monde intelligible est le système des idées et des intelligibles; partant la raison n'est ni absolument simple ni parfaitement une; elle a la forme de l'un : elle n'est pas l'un même [4]. Elle possède l'inteliigible, a une relation nécessaire

[1] *Enn.*, VI, 9, 1.
[2] *Id.*, V, 1, 6.
[3] *Id.*, III, 8, 9.
[4] *Enn.*, VI, 9, 5. νοῦ ἓν μὲν εἶναι βουλομένου, οὐκ ὄντος δὲ, ἑνοειδοῦς δέ.

avec lui, elle n'est pas l'essence intelligible pure, et ne saurait même exister si cette essence purement intelligible n'existait pas, dans laquelle le dualisme de l'objet pensé et du sujet pensant s'efface et disparaît, essence qu'on peut appeler intelligible parce que la raison la conçoit, mais qui en soi n'est ni raison ni intelligible, οὔτε νοοῦν οὔτε νοούμενον κυρίως ἔσται[1]. La pensée est un œil donné à des aveugles : quel besoin l'œil aurait-il de voir l'être s'il était lui-même la lumière. La pensée cherche la lumière; mais la lumière ne cherche pas la lumière. L'essence suprême ne pense donc pas[2].

Si cette unité que toutes les choses désirent par une nécessité de leur nature, comme si elles pressentaient que sans elle, elles ne peuvent être[3], n'est ni l'âme ni la raison, si en outre elle n'est pas un pur néant, il faut bien qu'il existe un principe supérieur à la raison, antérieur à elle, qui l'explique elle-même et en qui tous les autres êtres aient leur racine et leur principe. L'être en effet a un principe : c'est l'un, mais l'un n'a pas de principe, il ne repose pas sur l'être : sinon l'être serait un avant de participer à l'un. L'être est nombre, ou si l'on veut, le nombre est l'essence ou l'acte de l'être, l'être est le nombre enveloppé dans l'unité. Mais si l'être ou le nombre ou la raison, est antérieur aux êtres particuliers qui sont le nombre développé, ils sont postérieurs à l'*un* parce que la pluralité est postérieure à l'unité qui l'engendre et ne peut pas être le premier. Il faut donc qu'il y ait quelque chose au-delà et au-dessus de l'être et de la pensée[4].

La raison qui affirme qu'un objet est un, est elle-même, avant cette affirmation et pour être capable de la prononcer, un être un, et l'objet dont elle affirme l'unité est également

[1] *Enn.*, V, 6, 2.
[2] *Id.*, VI, 7, 41. Elle n'est pas irrationnelle : c'est une raison transcendante, ὑπερβεβηκὼς τὴν νοῦ φύσιν.
[3] *Id.*, V, 1, 6. ὀρέγεται, ἐφίεται φύσεως ἀνάγκῃ.
[4] *Enn.*, III, 8, 8.

un avant l'affirmation de la raison. La notion de l'autre et du différent est postérieure à celle de l'un et en dépendent. L'un existe donc; car on ne saurait concevoir que ce sans quoi on ne peut rien affirmer, rien concevoir, ce qui est nécessaire à l'existence de tous les autres êtres n'ait lui-même aucune forme d'existence [1].

Sans doute sa nature est difficile à concevoir et peut-être impossible à définir. Nous tournoyons autour de lui et en dehors de lui [2]. Mais nous concevons très clairement qu'il existe et qu'il existe nécessairement, parce que nous éprouvons, dans notre être, des impressions exprimables et définissables lorsque nous nous approchons de lui, ou plutôt lorsqu'il s'approche de nous [3]. L'existence de Dieu, du bien souverain nous est attestée par la conscience; car le désir ardent avec lequel nous nous tournons vers lui, est accompagné d'une douleur, qui naît de ce qu'il nous manque : nous avons conscience alors qu'il manque quelque chose à notre essence [4]. Or, puisque nous le concevons comme existant et que dans quelque mesure nous concevons sa nature, c'est qu'il est en nous; car nous n'avons d'autre moyen de connaître les choses que par un contact, ἐφαπτομένοις [5]. C'est par sa présence, παρουσία, qu'il se révèle à nous, lumière plus claire que la lumière de la science et de la raison. Mais pour cela il faut que celui qui veut l'approcher en soit capable et digne, c'est-à-dire soit devenu semblable à lui et par conséquent un [6], et de plus ait en lui une sorte de foi, une foi de raison [7]. C'est comme la sensation du divin.

[1] *Enn.*, VI, 6. 12,
[2] *Id.*, VI, 9, 3. οἷον ἔξωθεν περιθέον.
[3] *Enn.*, V, 5, 11.
[4] *Enn.*, VI, 7, 24-26.
[5] *Enn.*, VI, 9, 4. οἷον ἐφάψασθαι καὶ θιγεῖν. L'acte par lequel nous concevons l'un n'est pas à proprement parler une pensée scientifique, νόησις, comme celle par laquelle nous concevons les autres intelligibles : c'est une vision qui implique la présence de l'objet, παρουσία.
[6] *Id.*, VI, 9, 4. εἰς ἓν συναχθέν, concentration intérieure.
[7] *Id.*, VI, 9,4. λόγον καὶ πίστιν περὶ αὐτοῦ. Le plus souvent, la πίστις, dans

Notre raison se demande souvent si telle chose est juste, si telle chose est belle : il faut donc qu'il y ait une justice, une beauté existant en soi, ἑστώς τι δίκαιον. Notre raison qui possède toujours l'idée de la justice et de la beauté, a nécessairement un principe et une cause distincte d'elle-même, mais non séparée d'elle par son essence[1]. Nous savons cela parce que nous touchons ce principe qui est en nous, παρ' ἡμῖν; nous sommes en contact immédiat avec lui; nous sommes suspendus à lui, fondés en lui; nous sommes en lui[2]. Il n'y a nul intermédiaire entre lui et notre raison, non plus qu'entre la raison et l'âme. La raison est le verbe et l'acte de l'un, comme l'âme est le verbe et l'acte de la raison. Ces principes ne sont pas séparés : ils sont seulement distincts par leur ordre de dignité[3].

Cette conscience du divin en nous nous arrive lorsque par un acte personnel de raison, de foi, de volonté et d'amour, nous nous portons vers lui, ἂν συννεύωμεν ἐκεῖ[4].

La raison qui a conscience de ce qu'elle peut et dont cette conscience constitue l'essence, a conscience que cette puissance, elle ne la tient pas d'elle-même mais de l'un; elle a conscience, elle voit, ὁρᾷ, que son essence est une partie des choses qui appartiennent à l'un et qui en procèdent; elle voit qu'étant elle-même divisible elle tient de l'un ce qui, d'elle, est indivisible et tout ce qu'elle possède, la vie et la pensée. Si nous n'en pouvons rien affirmer, ni l'être, ni la pensée, ni la vie, ce n'est pas parce qu'il ne les possède pas, c'est parce qu'il est au-dessus de cela, ἐπέκεινα; mais il est tout cela dans leur source, dans leur degré éminent et formel[5].

Plotin, est unie à l'αἴσθησις et exprime la conviction qui naît de faits perçus ou supposés tels, et s'oppose à l'ἀπόδειξις, certitude fondée sur les principes évidents de la raison.

[1] *Enn.*, V, 1, 10 et 11. δεῖ ἀεὶ ἔχοντα τὸ δίκαιον νοῦν ἐν ἡμῖν εἶναι.

[2] *Id.*, id. τῷ τοιούτῳ τῶν ἐν ἡμῖν (par ce qui en nous est tel que lui). καὶ ἡμεῖς ἐφαπτόμεθα καὶ σύνεσμεν... ἀνηρτήμεθα... ἐνιδρύμεθα δέ.

[3] *Enn.*, V, 1, 6.

[4] *Id.*, V, 1, 11. *Id.*, V, I, 7.

[5] *Enn.*, III, 8, 9.

La vue du bien ou de l'un est l'opération d'un être qui déjà a voulu le voir [1] ; mais cette volonté qui est comme une sorte de passion amoureuse, οἷον ἐρωτικὸν πάθημα, suppose dans l'âme qui l'éprouve une possession antérieure de l'objet aimé, une vision obscure mais réelle de la splendeur de sa beauté ; car elle ne peut naître en lui que s'il a déjà réalisé en soi l'unité ; il lui est présent sans être présent, ὥστε παρὸν μὴ παρεῖναι, c'est-à-dire d'une présence qui n'empêche pas l'objet d'être ailleurs et partout en même temps.

On pourrait peut-être se demander si le premier ne serait pas un et simple dans son essence, mais multiple dans ses actes : non ; car ou les actes sont distincts de l'essence, et alors le premier passera de la puissance à l'acte et son essence n'est plus parfaite ; ou bien l'essence est identique à l'acte, et l'acte étant multiple, l'essence le devient également. L'un n'est multiple ni dans son essence ni dans son acte. Il faut que l'un préexiste au multiple qui a en lui la raison de son existence. Sans l'un toutes choses seraient dispersées, ne seraient plus unes avec elles-mêmes ; leurs combinaisons ne seraient qu'un chaos. La pensée lui est inférieure parce qu'elle est un quelque chose d'un, ἕν τι. L'un est l'unité sans le τί, l'αὐτόεν. Il est donc ineffable, ἄρρητον [2]. Nous ne pouvons pas le nommer parce que nous n'en avons ni une connaissance ni une pensée [3]. Nous pouvons dire de lui ce qu'il n'est pas, mais non ce qu'il est. Il n'a pas de forme, ἀνείδεον ; on peut le voir, savoir qu'il est : on ne peut pas dire quel il est, οἷον. Le nom même de l'un qui est encore celui qui lui convient le mieux n'exprime que la suppression de la pluralité, ἄρσιν πρὸς τὰ πολλά [4].

L'un est donc en nous, en chacun de nous, du moins une

[1] *Enn.*, VI, 9, 4. ἡ δὲ θέα αὐτοῦ ἔργον ἤδη τοῦ ἰδεῖν βεβουλημένου.

[2] *Id.*, V, 3, 13.

[3] *Id.*, V, 3, 14. οὐδὲ γνῶσιν οὐδὲ νόησιν ἔχομεν αὐτοῦ. V, 5, 6. Il est absurde de vouloir emprisonner dans une définition et dans un nom sa nature infinie.

[4] *Id.*, V, 5, 6.

image de lui, une puissance de même nature[1]. La conscience nous la révèle. Parfois l'homme, se dérobant aux pensées du monde extérieur, rentrant en lui-même, se concentrant en lui-même, reconnaît en soi une beauté, une excellence de vie, et s'élève à un acte qui le transporte au-dessus de tous les intelligibles et l'unit à cet intelligible suprême[2]. On doit croire qu'on l'a vu quand une lumière soudaine éclaire les profondeurs de l'âme; car cette lumière vient de lui, est lui. Il faut croire qu'il est présent lorsqu'il illumine la demeure de celui qui l'appelle, car elle reste obscure s'il ne vient pas l'éclairer[3].

Le monde, l'univers des choses, contient donc trois natures, trois hypostases divines, l'âme, la raison et l'un, que nous retrouvons en nous et dont la plus divine est l'un, le bien ou Dieu[4].

Dieu est présent en chacun de nous, mais sans l'être, c'est-à-dire sans cesser d'être tout entier en lui-même; il est partout et en même temps nulle part. Dieu n'est ni aucune des

[1] *Enn.*, VI, 9, 4, ὁμοιότητι καὶ τῇ ἐν αὐτῷ δυνάμει συγγένει.

[2] *Id.*, IV, 8, 1.

[3] *Id.*, V, 3, 17. Cette puissance secrète et mystérieuse, qui nous permet de nous abstraire de toutes les pensées changeantes et du temps lui-même, et en nous plongeant dans le fond le plus intime de nous-mêmes, d'y saisir l'éternel sous la forme de l'immuabilité, cette vision est ce que Schelling appelle l'intuition intellectuelle; mais la définition qu'il donne de cet état psychologique le ramène plutôt à une abstraction qu'à une intuition. Spinoza objective cette intuition, et comme les mystiques, il s'imagine alors s'être perdu dans l'absolu. Pour l'idéaliste, cette intuition n'est que l'intuition de nous-mêmes, le plus haut degré de la conscience de soi. L'effort fait par l'âme pour réaliser en elle le principe de l'absolu, qu'elle y trouve en puissance, est confondu par Spinoza avec la vision et la possession de cet absolu. Spinoza nommait l'intellect infini de Dieu, son fils unique, dans lequel l'essence de toutes les choses est connue par Dieu, d'une manière immuable et sous la forme de l'éternité : il est clair que c'est là une conception inspirée par Plotin et par Philon, et tirée de leur théorie du Logos ou du νοῦς, comme lieu ou système du monde intelligible des idées.

[4] *Id.*, V, 1, 10. ὅτι δὲ οὕτω χρὴ νομίζειν ἔχειν ὡς ἐστι μὲν τὸ ἐπέκεινα ὄντος τὸ ἕν, οἷον ἤθελεν ὁ λόγος δεικνύναι (comme le raisonnement s'est efforcé de le démontrer), ἐστὶ δὲ ἐφεξῆς τὸ ὄν καὶ νοῦς, τρίτη δὲ ἡ τῆς ψυχῆς φύσις... ὥστε δὲ ἐν τῇ φύσει τρίττα ταῦτα ἐστὶ τὰ εἰρημένα, οὕτω χρὴ νομίζειν καὶ παρ'ἡμῖν ταῦτα εἶναι. V, 1, 7. καὶ μεχρὶ τούτων τὰ θεῖα.

choses ni leur totalité, parce qu'il est antérieur à toutes[1]. Toutes les choses existent par lui, parce qu'il est partout, et elles diffèrent de lui parce qu'il n'est nulle part[2]. Comment se fait-il que nous possédions des principes si relevés, qui font de notre nature intelligible quelque chose de divin, suivant le mot de Platon[3], que nous possédions le principe supérieur à la raison même, τὸ πρὸ νοῦ, sans le savoir, quoiqu'ils agissent toujours en nous[4]. C'est que, appliqués le plus souvent aux choses sensibles, nous ne nous replions pas sur nous-mêmes, sur notre âme qui constitue notre véritable être[5], et nous n'y découvrons pas tout ce qu'elle contient. C'est pourquoi nous n'avons de l'un qu'une intuition, une possession intermittente, une vision rapide[6], par conséquent imparfaite, et dont l'imperfection atteste que l'un en nous est une image, qui révèle et pose son principe indéfectible et universel. Car il faut bien qu'il y ait à cet effet une cause qui le contienne et le conditionne et explique à la fois sa ressemblance avec son principe et son infériorité.

Mais encore qu'imparfaite et si rapide et passagère qu'elle soit, nous pouvons analyser ce qui se passe en nous dans ces moments d'intuition intellectuelle, de méditation intense. La raison alors se confond presque avec l'un en nous, qui forme cependant comme on vient de le voir, une hypostase, une nature distincte. La raison s'élève au-dessus d'elle-même, νοῦς μὴ νοῦς, s'absorbe immobile dans la contemplation de son objet[7]. Il semble qu'elle se double, et qu'il y a désormais par suite de cet effort pour contempler l'un, deux parties en elle, dont l'une n'est plus raison, mais au-dessus de la raison[8].

[1] *Enn.*, VI, 7, 32.
[2] *Id.*, III, 9, 3.
[3] *Id.*. V, 1, 10. οἷον λέγει Πλάτων.
[4] *Id.*, V, 1, 12. ἐκεῖνα μέν ἐστιν ἐν ταῖς αὑτῶν ἐνεργείαις... ἕκαστον τῶν ψυχικῶν ζῶν ἀεὶ ἐνεργεῖ.
[5] *Id.*, V, 1, 12. ἅπασα ψυχὴ ὄντες. Le mot âme signifie ici l'unité des trois puissances psychiques en nous.
[6] *Id.*, III, 8, 8; V, 5, 7. νοῦ ὄψις.
[7] *Id.*, V, 5, 6. ἐστήξεται μὲν γὰρ ὁ νοῦς πρὸς τὴν θεάν.
[8] *Id.*, V, 5, 8. τῷ ἑαυτοῦ (νοῦ) μὴ νῷ.

Quand Dieu vient à l'âme, quand il manifeste sa présence en elle, elle se détache de tout le reste; elle le voit apparaître tout d'un coup; plus de séparation, plus de dualité. Tous deux ne font qu'un. Impossible de distinguer l'âme d'avec Dieu, tant qu'elle jouit de sa présence[1]. Dans cet état on ne peut pas dire que l'âme pense encore; car la pensée est mouvement et l'âme souhaite de n'en plus avoir. La raison a deux puissances alors : l'une par laquelle elle voit ce qui est en elle; l'autre par laquelle elle perçoit ce qui est au-dessus d'elle : elle se précipite pour ainsi dire sur son objet et le reçoit en elle. C'est la raison amoureuse, ou l'amour de la raison[2].

Nous nous élevons d'abord à l'être, puis à ce qui vient immédiatement au-dessous de lui, les formes intelligibles[3]. Nous les pensons sans avoir besoin d'images ni de formes sensibles, parce que nous sommes précisément ces êtres, ὄντες ἐκεῖνα. Bien plus, comme tous les autres êtres sont également ces intelligibles, tous nous sommes eux, πάντες ἐσμὲν ἐκεῖνα, et comme à ce titre nous sommes les uns dans les autres, tous nous ne sommes qu'un. Si maintenant nous pouvons nous retourner exclusivement et absolument vers celui auquel nous sommes attachés et liés, nous verrons que nous sommes Dieu et l'universel, θεὸν τε καὶ αὑτὸν καὶ τὸ πᾶν ὄψεται. Nous verrons que nous n'avons aucun moyen de nous limiter quelque part, de déterminer par des bornes notre nature, de nous distinguer de l'universel. Nous nous établissons là même où est fondé le tout[4]. Nous affirmons ainsi la nature infinie, l'essence divine de l'homme. Mais la première condition de la connaissance de Dieu est la connaissance de soi-même; il faut se connaître soi-même pour savoir d'où

[1] *Enn.*, VI, 7. 34 et 35.

[2] *Id.*, VI, 7, 35, νοῦς ἐρῶν. N'oublions pas que dans tous ces transports, ces élans, ces délires, il s'agit toujours des élans et des transports de *la raison*.

[3] *Id.*, VI, 6, 6.

[4] *Id.*, VI, 5, 7. αὑτοῦ μείνας οὗ ἵδρυται τὸ πᾶν.

l'on vient. Car Dieu est la source, le principe de notre vie, de notre raison, de notre être, de notre bien ; il est toujours présent en nous, nous sommes toujours présents en lui quand nous parvenons à supprimer en nous la différence [1]. C'est en lui que nous respirons, en lui que repose la conservation de notre être comme de tous les êtres ; car tout être créé ne se maintient dans l'être que par la force même qui l'a créé [2]. La vie sans Dieu n'est qu'une ombre de la vie. Il est le principe et la fin ; le principe, parce que c'est de lui que la vie procède ; la fin, parce que c'est à lui qu'elle tend par la force d'un amour inné, qu'exprime le mythe de l'Amour et de Psyché [3]. Ce qui voit Dieu, ce n'est pas l'âme, ce n'est pas la raison, c'est quelque chose qui, tout en appartenant à la raison lui est antérieur et supérieur. Cet état psychologique est le ravissement, *l'enthousiasme ;* c'est une extase, une simplification, un abandon de soi, un désir de contact, une parfaite quiétude, un souhait de s'assimiler, de s'identifier avec ce que l'on contemple dans le sanctuaire, une fuite de l'âme vers Dieu, pour le voir face à face, seul à seul [4].

De ce principe que nous ne pouvons contempler qu'avec la partie de notre raison qui lui ressemble et lui est homogène, συγγένης, que pouvons-nous connaître ? Dans quel genre le placer ? Quelle qualité lui attribuer ? Dirons-nous qu'il pense, qu'il est un être, ou mieux l'être pensant, τὸ νοοῦν ? Mais alors nous le confondons avec la raison, qui ne peut se délivrer de la dualité, c'est-à-dire de la multiplicité [5]. Ce qui est simple n'a pas besoin de s'occuper de soi-même. Qu'ap-

[1] *Enn.*, VI, 9, 8.

[2] *Id.*, VI, 9, 9. ἐμπνέομεν καὶ σωζόμεθα... ἀεὶ χωρηγοῦντος.

[3] *Enn.*, VI, 9. 9. » Dans l'amour est le mystère de l'unité ». *La Kabbale*, Franck, p. 249, extrait du Zohar.

[4] *Id.*, VI, 9, 10. οὐκ ἔτι λόγος, ἀλλὰ μεῖζον λόγου καὶ πρὸ λόγου καὶ ἐπὶ λόγῳ. VI, 9, 11. ωσπερ ἁρπασθεὶς ἢ ἐνθουσιάσας... οὐ θέαμα ἀλλὰ ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν, ἔκστασις, καὶ ἅπλωσις, και ἐπίδοσις αὐτοῦ καὶ ἔφεσις πρὸς ἁφήν, καὶ στάσις καὶ περινόησις πρὸς ἐφαρμογὴν, εἴπερ τις τὸ ἐν ἀδύτῳ θεάσεται... φυγη μόνου πρὸς μόνον.

[5] *Id.*, III, 8, 8.

prendrait-il en se pensant ? Avant de se penser, n'est-il pas ce qu'il est? La connaissance implique qu'on désire, qu'on cherche, et qu'on trouve. Il y a toujours dans la raison une aspiration : elle poursuit quelque chose. Mais dans l'un, plus de désir, plus d'acquisition, plus de prise de possession ; car quel en serait l'objet [1] ? Celui qui ne renferme en lui aucune différence se repose tourné vers lui-même, sans rien chercher en lui-même. Il n'agit pas : il n'a pas d'objet sur lequel il puisse diriger son action ; il reste muet et silencieux dans sa solitude. Penser est une fonction d'ordre secondaire [2]. Et cependant, tout en demeurant en lui-même, cet intelligible premier n'est pas dépourvu de sentiment, οὐκ ἀναισθητόν ; il a le discernement de lui-même, διακριτικόν ἑαυτοῦ, une connaissance de lui même, κατανόησις ἑαυτοῦ, qui implique une sorte de conscience, οἷον συναισθήσει οὖσα. Mais cette conscience, cette conception consiste dans un repos éternel, dans une pensée vraie et éternelle, ἐν στάσει ἀϊδίῳ καὶ νοήσει, bien différente de la pensée de la raison [3]. En ce sens, nous ne pouvons dire qu'il pense. Dirons-nous qu'il ne pense pas, qu'il est un quelque chose sans raison, ἀνοητόν τι, et qui ne se connaît pas lui-même : quelle dignité aura-t-il alors ?

Nous pouvons dire et nous avons raison de dire que Dieu est le bien absolu, la simplicité absolue ; cela est vrai ; mais nous n'obtenons pas par là une conception claire et évidente, et sur quoi d'ailleurs notre raison s'appuie-t-elle pour prononcer de telles affirmations ? Nous ne connaissons rien que par notre raison, et ce principe dépasse notre raison. Il faut donc, pour le saisir, que la raison se dépasse elle-même [4], cesse d'être ce qu'elle est, c'est-à-dire toutes choses. La rai-

[1] *Enn.*, III, 8, 10.
[2] *Id.*, V, 3, 11. ἐν δευτέρᾳ φύσει τὸ γιγνώσκειν.
[3] *Id.*, V, 4, 2. ἑτέρως ἢ κατὰ τὴν νοῦ νόησιν. *Id.*, III, 8, 10. ἀληθινὴν καὶ νόησιν ἔχει.
[4] *Id.*, III, 8, 8. οἷον ἑαυτὸν ἀφέντα.

son est la vie première, une activité parcourant et traversant toutes choses, et dont le mouvement n'est pas actuel, mais actualisé, achevé[1]. La vie est mouvement, mouvement de circulation éternelle, διέξοδος : il faut donc qu'elle procède de quelque chose qui ne soit pas emporté dans ce mouvement, mais qui en soit le principe. Car toutes les choses, même leur totalité, ne sont pas principe. Le principe n'est donc ni la totalité des choses ni l'une d'entr'elles, afin de pouvoir les engendrer toutes.

Si le principe suprême n'est pas la totalité des choses, ne pourrait-il pas être l'un complété par cette totalité ? Mais alors il sera individuellement chacune d'elles ou toutes à la fois. S'il est leur somme, il sera un agrégat, partant postérieur aux choses dont il est la somme ; s'il est antérieur à leur totalité, toutes ces choses seront différentes de lui, et lui sera différent d'elles. Mais ne pourrait-on pas supposer que chaque chose individuelle quelconque est identique à une autre quelconque[2]? Alors toutes les choses seront confondues dans un chaos indistinct[3].

Mais enfin qu'est-il donc ? Il n'est et ne peut être que la puissance de toutes choses, ἡ δύναμις τῶν πάντων[4], non dans le sens où l'on dit que la matière est la puissance des choses pour exprimer qu'elle reçoit tout, mais dans le sens opposé pour exprimer que cette puissance est créatrice, active et non passive[5]. La cause de la vie est au-dessus de la vie ; l'acte de

[1] *Enn.*, III, 8, 8. διεξόδῳ δὲ οὐ τῇ διεξιούσῃ, ἀλλὰ τῇ διεξελθούσῃ.

[2] La multiplicité infinie est alors principe : c'est la thèse de l'atomisme. Mais l'individu et l'atome ne peuvent pas être confondus. « L'individu, à l'apogée de son développement, porte en lui l'empreinte de l'unité. Quelque nombreuses, quelque variées que soient ses parties, elles forment une véritable communauté dans laquelle chaque partie est en rapport avec les autres, dans laquelle enfin aucune ne peut acquérir toute son importance en dehors de la communauté... à l'opposé de l'unité purement idéale de l'atome, l'individu se montre comme une unité réelle. » (Virchow, *Atome et individu*, Revue des Cours scientifiques, 22 septembre 1866).

[3] *Id.*, III, 8, 8. οὐδὲν διακρινεῖ. V. 3, 12. διεσπασμένα ἔσται ἀπ' ἀλλήλων.

[4] *Id.*, III, 8. 8.

[5] *Id.*, V, 3, 13. τῷ ποιεῖν. VI, 8, 18. δυνάμεως νοοποίου καὶ ὄντος ποιητικῆς.

la vie étant toutes choses n'est pas premier. L'acte de la vie s'épanche comme d'une source. Concevez une source qui n'a pas d'autre principe qu'elle-même, qui se donne aux fleuves qu'elle engendre sans s'épuiser en eux, qui au contraire demeure elle-même et entière ; représentez-vous les fleuves qui en sortent avant qu'ils ne se divisent et se dispersent pour suivre leurs cours propres ; ou bien encore le principe de la vie végétative circulant dans toutes les parties d'un arbre immense, demeurant en lui-même et concentré dans la racine où il est un et simple quoique principe de la multitude des branches, des rameaux, des feuilles et des fruits ; ou bien encore le point central un, lumineux, d'où se répand et rayonne la lumière [1], c'est-à-dire la vie de tous les êtres. Il n'y aurait pas de multiplicité s'il n'y avait pas avant la multiplicité quelque chose qui ne fût pas multiple. Le principe ne se divise pas dans le tout qu'il engendre ; s'il se divisait, le tout serait détruit ; car il ne serait plus un ; il ne naîtrait même pas. C'est pourquoi toutes choses retournent à l'un, ἀναγωγὴ ἐφ' ἕν, rentrent de degrés en degrés dans l'absolument un, qu'on ne peut plus ramener à un principe plus simple. Dans le végétal, dans l'animal, dans l'âme, dans la raison, dans le tout, l'un est la puissance souveraine et première [2], la racine de la raison et la source de toute vie [3] ; il est la cause du causant, αἴτιον αἰτίου [4], la cause souveraine, αἰτιώτατον, contenant réunies ensemble toutes les causes intellectuelles qu'il engendre, non par hasard ni par caprice, mais par un acte de volonté qui n'est ni sans raison, ἄλογος, ni accidentel, ni fortuit, choses qui n'ont pas place en lui, mais un acte conforme à ce qui doit être, c'est-à-dire à sa propre loi, c'est-à-dire encore nécessaire [5].

[1] *Enn.*, VI, 8, 18.
[2] *Id.*, III, 8, 9.
[3] *Id.*, VI, 8, 15.
[4] *Id.*, VI, 8, 18. C'est la formule pythagoricienne, αἰτία πρὸ αἰτίας.
[5] *Enn.*, VI, 8, 18.

En Dieu, l'acte et l'essence étant identiques, on ne peut pas dire qu'il obéit, en créant, à sa nature, car il ne serait pas libre. Or Dieu est libre ; mais la liberté en lui n'est pas un accident. De la liberté qui est propre aux autres êtres, nous nous élevons par la méthode d'élimination des contraires[1], à ce qui est la liberté même. Tout ce qui est ayant une limite, une forme, une espèce, c'est-à-dire étant conforme à la loi de l'ordre ou de la raison ne peut avoir pour cause le hasard, qui est le contraire de l'ordre et de la raison. Dieu est ce qu'il est, parce qu'étant ce qu'il est il est parfait ; il n'est pas soumis à la nécessité ; il est pour les autres êtres la nécessité[2]. Il n'a pas de forme même intelligible, ni qualité, ni quantité ; il n'est relatif à rien, puisqu'il subsiste en lui-même et a existé avant toutes choses[3]. Il est maître de soi, parce qu'il est tel, non qu'un autre l'aurait voulu, mais tel qu'il se veut lui-même[4], libre, parce que son essence et lui ne font qu'un. Il y a plus : c'est lui qui a fait les êtres libres ; il est l'auteur de la liberté, ἐλευθεροποιός ; ou plutôt il ne faut pas dire qu'il est maître de soi parce que ce serait distinguer l'acte et l'essence qui ne font qu'un en lui[5]. Son être même dépend de lui : il *veut* être et il est ce qu'il veut ; sa volonté et lui ne font qu'un. L'essence du bien est véritablement sa volonté, et il n'en est pas moins un. Il s'est fait lui-même ce qu'il a préféré être, parce qu'il n'y avait rien de préférable. Il est cause de lui-même, il est de lui-même et par lui-même[6]. Cette première hypostase ne consiste pas dans une chose sans âme, sans vie, elle est comme une sorte de raison, οἷον νοῦς[7].

[1] *Enn.*, VI, 8, 8. ἀφαιρέσει τῶν ἐναντίων.
[2] *Id.*, VI, 8, 10.
[3] *Id.*, VI, 8, 11.
[4] *Id.*, VI, 8, 15.
[5] *Id.*, V, 8, 12.
[6] *Enn.*, VI, 8, 13. ὑποστήσας αὑτόν. VI, 8, 16. ἐνέργημα ἄρα ἑαυτοῦ αὐτός. VI, 8, 13. αἴτιον ἑαυτοῦ καὶ παρ'αὑτοῦ καὶ δι'αὑτὸν αὐτός (c'est le *causa sui* de Spinoza). VI, 8, 15. ὁ ποιῶν ἑαυτόν.
[7] *Id.*, VI, 8, 15.

Il est à la fois penché sur lui-même et immanent à lui-même. Son acte est une supra-intellection éternelle, ὑπερνόησις ἀεὶ οὖσα, supérieure à la vie et à la raison, c'est-à-dire qu'il est une vie et une raison supérieures[1]. Tout ce que l'analyse psychologique nous a fait reconnaître dans la raison existe aussi dans l'un, mais d'une manière supérieure Comme le centre, sans être ni les rayons ni le cercle, est cependant le père des rayons et du centre qu'il engendre par sa puissance immanente, de même l'un est l'archétype de la raison qui tourne autour de lui et est son image, c'est-à-dire son œuvre. Il est le dehors, τὸ ἔξω, parce qu'il embrasse tout et est la mesure de tout; il est le dedans, τὸ εἴσω, parce qu'il est la profondeur la plus intime des choses, le contenu en même temps que le contenant. En lui, la puissance ne consiste pas à pouvoir les contraires : c'est là le caractère propre de l'être incapable de se tenir toujours au meilleur, c'est-à-dire de l'homme, dont la liberté consiste précisément à pouvoir les contraires[2]. La raison est la plus belle des choses : que dire de celui qui l'a engendrée ? il est l'objet aimable et l'amour, l'amour de lui-même; car il n'est beau que par lui-même et en lui-même. Ce qui désire en lui ne fait qu'un avec le désirable qui est l'hypostase[3], qui est un acte permanent[4]. Tous les êtres arrivés à l'achèvement de leur nature créent un autre être et ne se reposent pas en eux-mêmes. Nous voyons cela non seulement dans les êtres doués de volonté, mais chez ceux mêmes qui en sont privés, même chez les êtres sans vie et sans âme ; dans la mesure de leur puissance, ils transmettent à d'autres quelque chose d'eux-mêmes. Le feu ne se contente pas d'être chaud : il échauffe. En cela les choses ne font qu'imiter le Premier qui ne saurait, comme un Dieu jaloux, se renfermer en lui-même. Il engendre donc, tout en restant

[1] *Enn.*, VI, 8, 16.
[2] *Id.*, VI, 8, 18 et 21.
[3] *Id.*, VI, 8, 15.
[4] *Id.*, V, 3, 17.

dans son état immuable de perfection absolue[1]. Acte de son essence, la création est nécessaire.

Les deux aspects sous lesquels Dieu se présente à nous de la manière la plus manifeste et la plus puissante sont le beau et le bien. Si on sépare ces deux intelligibles[2], on voit que le bien est antérieur et supérieur au beau. La conception du beau suppose un acte de connaissance, ἀντίληψις ; elle est accompagnée d'une sorte de stupeur, θαμβός, ἔκπληξις. Le plaisir qu'il cause est mêlé de souffrance[3], parce qu'il fait naître en nous des désirs et éveille l'amour. Le beau ne suffit pas ; car l'apparence seulement nous en plaît, et parfois il nous écarte du bien. Le bien n'a pas besoin, pour être vu, ni de connaissance antérieure, ni de réminiscence, ni d'attention. Le désir qu'il provoque est immanent, σύμφυτος, et non acquis ; il ne s'adresse jamais aux sens ; il est une fin qui satisfait pleinement, l'apparence ne suffit pas. Le bien n'a pas besoin du beau, le beau a besoin du bien ; le bien est doux, calme, délicieux, et il est présent aussitôt que nous voulons sa présence[4]. Mais quand on les divise, ce qui peut aider à comprendre la dignité supérieure du bien, il faut se rappeler qu'alors il ne s'agit plus du beau premier, du beau suprême, au-dessus même de la beauté intelligible qu'il produit, et qui est la source, le but, la fleur de tout beau.

Le beau absolu se confond avec le bien absolu[5].

L'un, auquel on ne peut attribuer d'autre essence que l'unité même[6], doit nécessairement paraître posséder une nature en quelque sorte contraire à sa nature, puisque, puissance de tout, il a en puissance la pluralité ; mais cette pluralité ne lui vient pas d'un principe extérieur et étranger :

[1] *Enn.*, V, 4, 1 et 12,
[2] *Id.*, I, 6. 9. διαιρῶν τὰ νοητά.
[3] *Id.*, V, 5, 12. ὀδύνας δίδωσιν... ἔχει συμμιγῆ τῷ ἀλγύνοντι τὴν ἡδονήν.
[4] *Id.*, V, 5, 12. ἤπιον καὶ προσηνὲς καὶ ἁβρότερον... εἰς γὰρ το τέλος ἀφῖχθαι.
[5] *Enn.*, I, 6, 9.
[6] *Id.*, VI, 5, 9. τὸ ἓν τοῦτο καθ᾽οὗ δὴ καὶ κατηγορεῖν ἔστιν ὡς οὐσίαν τὸ ἕν... τὸ ὅλον ἕν.

elle lui vient de lui-même et il la tire de lui-même, παρ' αὐτοῦ καὶ ἐξ αὐτοῦ [1], et c'est la multiplicité infinie. C'est une vie infinie et une, infinie dans son fond le plus intime, βυσσόθεν ἄπειρον; car il n'y a pas de matière dans la vie infinie et universelle [2]. Source de toute vie, cette vie est éternelle, indéfectible, inépuisable : une vie qui bouillonne, et qui dans son bouillonnement déborde [3].

Si tu t'attaches à le voir et à ne voir que lui et lui tout entier, si tu renonces à ton individualité, tu deviendras universel. Tu accrois alors, tu enfles ta nature, αὔξεις σεαυτόν. Ce Dieu unique et un est celui vers lequel se tournent tous les peuples de la terre, la terre elle-même et le ciel; celui par qui et en qui le monde subsiste, de qui dépendent tous les êtres intelligibles, jusqu'à l'âme, qui en lui, sans s'y confondre, se fondent dans l'unité [4]. C'est ainsi qu'il est omniprésent, non pas qu'il descende dans les choses, mais parce que toutes les choses viennent se suspendre à lui, attirées par l'amour qu'excite en elles sa beauté, beauté qu'elles souhaitent de posséder tout entière, et qu'elles possèdent en effet dans la mesure où elles le peuvent. Il est omniprésent d'une autre manière parce qu'il est la source et le principe de la raison qui nous éclaire tous, et qui est en chacun de nous identique, égale et entière. Enfin il est encore omniprésent parce qu'il est le bien, qui est commun à nous tous et identique en chacun de nous [5].

Est-il vrai qu'il n'y ait qu'un seul Dieu? la question, posée par l'auteur d'une telle théologie aurait lieu de surprendre si on ne réfléchissait à l'empire qu'exerçait sur les esprits la croyance séculaire à la pluralité des dieux. Qu'un principe un en nombre et identique soit partout présent tout entier

[1] *Enn.*, VI, 5, 12.
[2] *Id.*, VI, 5, 9. ἐν αὐτῷ πανταχοῦ ὄντα.
[3] *Id.*, VI, 5, 12. ἐν αὐτῇ οἷον ὑπερζέουσαν ζωήν.
[4] *Id.*, VI, 5, 12.
[5] *Id.*, VI, 5, 10.

est une conception commune à l'humanité. Tous les hommes mûs par un sentiment spontané proclament que Dieu est présent en chacun de nous, qu'il est un, identique à lui-même et unique[1]. Cet accord universel de l'humanité est le principe et la preuve la plus solide de cette conviction ; car nous ne tirons pas cette croyance par un raisonnement inductif, de l'observation et de l'expérience des choses sensibles et particulières; elle s'échappe du fond de nos âmes qui l'affirment et l'expriment involontairement[2]. Cette croyance est même antérieure et supérieure à celle que nous trouvons dans notre conscience et dans notre raison, à savoir que toute chose tend au bien[3]. Le grand caractère psychologique du bien en nous c'est qu'il nous satisfait pleinement, qu'il ne nous fait jamais éprouver par sa possession de regrets ou de remords, que nous nous reposons en lui absolument et ne cherchons plus autre chose que lui : ce qui le distingue de tous les biens apparents et mensongers[4].

[1] *Id.*, VI, 5, 1. Communis indicat mentis humanæ conceptio... Omnes naturali quodam instinctu clamant.

[2] *Id.*, VI, 5, 1. ἔστι πάντων βεβαιοτάτη ἀρχὴ ἣν ὥσπερ αἱ ψυχαὶ ἡμῶν φθέγγονται.

[3] *Id.*, VI, 5. 1.

[4] *Id.*, VI, 7, 24-26,

CHAPITRE DEUXIÈME

THÉORIE DU BEAU.

Nous avons vu que le beau et le bien inséparables entr'eux, se confondent dans l'un et sont Dieu même. Mais lorsque la raison humaine cherche à se rendre compte de ce que sont ces deux intelligibles en eux-mêmes et que pour les mieux connaître elle les sépare, elle les fait descendre de leur essence absolue, pour les faire entrer dans la région du relatif, où elle les trouve cependant encore liés par plus d'un rapport[1]. Elle les considère comme idées, comme éléments intégrants du monde intelligible.

Même quand on les identifie avec Dieu ou l'un, on doit poser comme premier le bien, en tant que source et principe, et seulement au second rang, le beau[2] ; à plus forte raison, quand nous voulons les distinguer, faut-il adopter cet ordre. Alors nous voyons que le beau est comme un rayonnement que le bien projette devant lui-même, de sa splendeur[3], en sorte que quoique postérieur

[1] Les anciens et Plotin comme eux n'ont jamais nettement distingué l'idée du beau de celle du bien.

[2] *Id.*, I, 6, 9. ἐν τῷ αὐτῷ τὸ ἀγαθὸν καὶ καλὸν θήσεται, πλὴν πρῶτον ἀγαθὸν, ἑξῆς δὲ καλόν. C'est une correction de Wyttenbach que je crois, avec Creuzer, nécessaire, quoique Kirchoff n'ait pas cru devoir l'adopter. La leçon des Mss. donne πλὴν ἐκεῖ τὸ καλόν, qui ne me paraît avoir aucun bon sens.

[3] *Id.*, I, 6, 9. τὴν τοῦ ἀγαθοῦ προϐεϐλημένον τὸ καλὸν πρὸ αὐτῆς ἔχουσαν. Leibniz : Dieu est tout aimable ; la beauté est un épanchement de ses rayons.

en dignité il se présente le premier à nous, à la raison, quand nous ne considérons les choses que d'une conception imparfaite et confuse[1]. Le beau nous apparaît alors comme la raison; c'est dans la raison, c'est-à-dire dans les idées, filles et essence de la raison, que réside la beauté de toutes les formes. Le beau intelligible est le lieu des formes; le monde des formes est le monde de la beauté[2]. Pour arriver à cette conception de la beauté intelligible, il faut gravir une longue série de degrés[3].

C'est par les deux sens de la vue et de l'ouïe, mais principalement par le sens de la vue que nous acquérons les premières perceptions de la beauté. Nous la reconnaissons dans les choses sensibles à plusieurs caractères subjectifs : elle provoque les regards, elle nous attire et nous ravit comme violemment à elle; sa vue seule nous remplit d'une jouissance délicieuse : elle nous cause une impression mêlée de délectation profonde et douce, de souffrance, d'une sorte d'étonnement, de désir et d'amour[4]. A son premier aspect, nous en avons la sensation; l'âme se jette pour ainsi dire au-devant d'elle, en reconnaît la présence, en devine la nature, l'aime et se met en harmonie avec elle[5]. Nous reconnaissons le laid aux impressions contraires : en sa présence, l'âme se resserre, se dérobe, se détourne, a le sentiment d'une dés-

[1] *Enn.*, I. 6, 9. ὁλοσχερεῖ λόγῳ, crasse et confusa descriptione rationis.

[2] *Id.*, I, 6, 9. φήσει τὸ κάλλος τοῦτο εἶναι τὰς ἰδέας... τὸ μὲν νοητὸν καλὸν τὸν τῶν εἰδῶν φήσει τόπον,

[3] *Id.*, I, 6, 9. ἥξει ἐναβαίνων. Ficin en trouve six :

1. La beauté dans la force vitale;
2. — dans l'imagination sensible;
3. — dans l'imagination intellectuelle;
4. — dans la raison de l'âme universelle;
5. — dans la raison humaine;
6. — dans la raison divine.

[4] *Enn.*, I, 6, 1. κινεῖ τὰς ὄψεις τῶν θεωμένων, καὶ ἐπιστρέφει πρὸς αὑτὸ καὶ ἕλκει, καὶ εὐφραίνεσθαι τῇ θέᾳ ποιεῖ. I, 6, 2. χαίρει τε καὶ διεπτόηται καὶ ἀναφέρει πρὸς ἑαυτὴν. I, 6, 4. ἰδόντας ἡσθῆναι καὶ ἔκπληξιν λαβεῖν καὶ πτοηθῆναι... θάμβον καὶ ἔκπληξιν ἡδεῖαν καὶ πόθον καὶ ἔρωτα. I, 6, 5. κεντοῦται... ἀναβακχεύεσθαι. Tels sont les πάθη de l'âme en présence de tout ce qui est beau.

[5] *Id.*, I, 6, 2. βολῇ τῇ πρώτῃ.

harmonie, d'une contrariété d'essence entre sa nature et la sienne propre. Or comme nous savons, par la conscience et la raison, que toutes les fois que l'âme voit une chose qui a avec son essence une affinité réelle ou seulement apparente, elle se réjouit, est ramenée et repliée sur elle-même, se ressouvient d'elle-même et de tout ce qui est à elle, nous avons déjà quelques indices sur l'essence et la nature de la beauté qui produit en nous de telles impressions. On mesure la beauté à l'amour que l'âme éprouve [1].

Examinons donc à cette première lumière le monde sensible qui est un mélange de matière et de raison [2].

Si on le considère dans son ensemble et non dans ses parties isolées, qui peut nier qu'il ne soit parfaitement beau ; que les parties n'en soient en harmonie les unes avec les autres et avec le tout; que chacune n'ait sa forme propre et ne remplisse sa fonction propre ; qu'il se suffise à lui-même et forme un tout complet et entier ? Tout en lui aspire au bien et y arrive dans une certaine mesure ; le mal même qui s'y trouve a sa raison d'être et n'est inutile ni à son existence ni à son ordre ; car puisqu'il contient de la matière, il y a nécessairement en lui quelques défauts et quelque laideur, c'est-à-dire quelqu'imperfection [3]. Il ne faut pas s'étonner de ces imperfections : image du monde intelligible, le monde sensible ne pouvait égaler la perfection de son modèle, de

[1] *Enn.*, I, 6, 2, 2. VI, 6, 7. ψυχῆς ἔρωτι πρὸς αὐτὸ (τὸ κάλλος) πιστούμεθα.
[2] *Id.*, III, 2, 2. μὴ λόγον μήδ'αὖ ὕλην τινά· ἄκοσμον γάρ· μικτὸν ἄρα.
[3] *Enn.*, III, 2, 3. Voici maintenant les caractères objectifs de la beauté du monde sensible :

1. L'harmonie dans le rapport des parties.
2. Chaque partie a sa fonction et sa forme propres. Rien n'y est sans valeur.
3. Il est un tout, complet, entier, se suffisant à lui-même, τέλειος, ὅλον, αὔταρκες.
4. Il est conforme au bien.
5. Il est un. VI, 9, 1. Ce qui fait en nous la beauté, c'est que l'unité contient tous nos membres. VI, 1, 9. κάλλος ὅταν ἡ τοῦ ἑνὸς τὰ μορία κατάσχῃ φύσις.
6. Il est varié. V, 7, 2.

son idée ; mais il faut admirer sa perfection relative, c'est-à-dire sa beauté [1].

Ce n'est qu'une image mais pouvait-il en exister une plus belle image ? Comment concevoir une terre réelle plus belle, que celle que nos yeux contemplent, un soleil réel plus radieux que celui qui l'éclaire ?

Le monde est grand : cela ne l'empêche pas d'être beau. Si l'être grand se développe de telle sorte que chacune de ses parties existe à part, il cesse d'être ce qu'il était et sa grandeur même le détruit. Mais si toutes ses parties convergent vers l'unité, si en acquérant la grandeur, il possède à la fois l'unité, comme le monde, il reste beau en devenant grand ; il n'est pas beau parce qu'il est grand, mais parce que sa grandeur est contenue dans l'unité. Il persévère dans sa nature et dans son essence. Se tourner vers soi-même, c'est rester en soi. Ce qui est grand est avec la beauté dans le rapport de la matière avec la forme. La grandeur est la matière de la beauté [2], précisément parce que, composée de l'infini qui s'est arrêté dans son mouvement d'expansion et a reçu une limite à sa dispersion, la matière a besoin de la beauté et de l'ordre, ὅτι πολὺ δεόμενον κόσμου. La beauté appartient par là au monde des formes sensibles et occupe un espace limité.

Le monde procède directement de l'âme et médiatement de la raison et de Dieu. Dieu l'a créé, non par suite d'une pensée antérieure, d'une volonté délibérée, mais parce qu'il était nécessaire qu'il y eût une nature inférieure au monde intelligible et que les dernières profondeurs de la matière, jusqu'à la limite du possible, eussent quelque part à la vie, à la raison, à la beauté [3].

En vertu même de sa perfection et de son essence, le premier principe déploie de son sein immuable toute la variété infinie des êtres et pour ainsi dire se multiplie à l'infini. Il

[1] *Enn.*, II, 9, 4.
[2] *Id.*, VI, 6, 17. τὸ μέγα ὕλη τοῦ καλοῦ.
[3] *Id.*, IV, 8, 6. ἑκάστῃ φύσει.

déborde et de son trop plein de vie produit tout le reste. Il crée le monde comme le soleil épanche ses rayons, comme la fleur répand son parfum, et cela sans sortir de lui-même, sans rien perdre de sa plénitude[1]. Il *fallait* que l'immobile engendrât le mouvement, que la vie qui est par elle-même et en elle-même engendrât une autre vie qui eût en elle une sorte de souffle agité et mobile[2].

Puisqu'il est de Dieu, il y a dans le monde quelque chose de divin, par conséquent de beau. Qui pourrait contempler la beauté de ce monde visible, telle qu'on n'en saurait concevoir un plus beau, cette harmonie, cet ordre imposant, ce magnifique spectacle qu'offrent les astres, sans être frappé d'enthousiasme et d'admiration? Pour faire comprendre la beauté de la justice, on est entraîné pour ainsi dire à répéter après Aristote qu'elle est plus belle encore que l'étoile du matin et que l'étoile du soir[3]. Si l'on n'éprouve pas ces sentiments, c'est qu'on a un esprit pesant, insensible, c'est qu'on ne comprend rien aux choses de ce monde et encore moins aux choses de l'au-delà.

Celui au contraire qu'émeut cette beauté y reconnaît une image des essences intelligibles : la symétrie, l'ordre, la proportion; elle lui facilite la réminiscence de la vraie beauté, dont il reconnaîtra la présence parce qu'il sentira naître en lui l'amour[4]. Celui qui a le sens de l'invisible beauté n'est pas insensible à la beauté visible. Quel est le musicien qui après avoir compris l'harmonie intelligible, entend sans émotion l'harmonie des sons sensibles? Quel est l'homme qui sachant la géométrie et l'arithmétique ne sera pas charmé en voyant de ses yeux l'ordre et la proportion dans les choses de la nature ou de l'art?

[1] *Enn.*, V, 2, 1. οἷον ὑπερρύη καὶ τὸ ὑπέρπληρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο. *Id.*, V, 3, 12; V, 5, 5.

[2] *Id.*, III, 2, 4. ζωὴν ἄλλην οἷον ἐμπνέουσαν... ἀναπνοὴν τῆς ἠρεμούσης οὔσης.

[3] *Enn.*, VI, 6, 6; I, 6, 4. οὔτε ἕσπερος οὔτε ἑῷος οὕτω καλά. Conf. Arist., *Ethic. Nic.*, V, 1, 15. οὔτε ἑῷος οὕτω θαυμαστός. Cet iambique est attribué à Euripide par Argyropoulo (Zell., *Comm. in Arist.*, t. II, p. 164).

[4] *Id.*, II, 9, 16; I, 6, 7.

C'est que tout en voyant et en entendant les mêmes choses que le vulgaire, ils ne la voient pas de la même façon, οὐχ ὁμοίως, pas même dans les œuvres de la peinture. Ils reconnaissent en effet dans la représentation sensible une image de l'intelligible qui réside dans leur pensée, ἐν τῇ νοήσει, et au trouble qu'ils éprouvent ils reconnaissent qu'ils sont en présence de la beauté véritable, et de cette impression naît l'amour[1].

Quand on voit la beauté bien imitée sur un visage, on est emporté, ravi là-haut, ἐκεῖ, et il faut être d'esprit stupide, absolument incapable d'aucune émotion noble, pour ne pas être, à la vue des beautés du monde sensible, conduit à concevoir celles qui éclatent dans l'autre. C'est à tort que l'on a critiqué ce monde : tout ce qu'on a le droit d'en dire, c'est qu'il est inférieur à son modèle[2].

Sans doute la matière en est le fond, fond obscur et ténébreux[3]. Mais ces ténèbres ont été illuminées; cette matière a été embellie par la raison, dont l'âme universelle reçoit et applique les raisons par lesquelles elle a en puissance le pouvoir de donner au monde une beauté intelligible[4], c'est-à-dire une beauté que la raison conçoit et goûte. C'est ainsi que l'âme a fait devenir les corps de la nature, qu'elle domine, ce qu'elle a voulu qu'ils fussent. Son œuvre a été belle parce que l'âme universelle a produit la forme universelle et que sa volonté a facilement vaincu la résistance que la matière oppose plus victorieusement aux formes particulières[5]. Par

[1] *Enn.*, II. 9, 16. οἷον θορυβοῦνται... ἐξ οὗ δὴ πάθους καὶ κινοῦνται οἱ ἔρωτες.
[2] *Id.*, V, 8, 8.
[3] *Id.*, VI, 3, 10.
[4] *Id.*, id. ἐκοσμεῖτο δὲ κατὰ λόγον ψυχῆς δυνάμει ἐχούσης ἐν αὑτῇ δι' ὅλης δύναμιν κατὰ λόγους κοσμεῖν.
[5] *Enn.*, IV, 3, 10. κυρία σωμάτων εἰς τὸ γένεσθαί τε καὶ οὕτως ἔχειν οὐ δυναμένων ἐναντιοῦσθαι τῇ αὐτῆς βουλήσει... ἀπόνως τὸ γενόμενον καὶ ἀνεμποδίστως καλόν ἐστι. Voici donc deux nouveaux caractères du beau tirés des qualités du produit : l'œuvre, τὸ γενόμενον, ne doit pas laisser voir *l'effort* qu'elle a coûté, *l'obstacle* qu'il a fallu vaincre pour la réaliser. La nature crée sans hésitation, sans réflexion, sans délibération, sans idée préconçue et étrangère, ποιεῖ οὐκ ἐπακτῷ γνώμῃ, οὐδὲ βουλὴν ἢ σκέψιν

là s'expliquent à la fois la beauté du monde dans son ensemble et la laideur de quelques-unes de ses parties. Les êtres vivants, ces petits mondes, μικροὶ κόσμοι, pris séparément peuvent n'être pas beaux : mais le grand monde, l'univers est beau. Dans le monde de l'humanité, physique et moral, dans le monde cosmique règnent la beauté et l'ordre. Comparés aux autres animaux les hommes ont une dignité, τίμιόν τι, une supériorité incontestable; combien plus grande encore celles qui éclatent dans le système des astres qui embellissent l'univers et lui communiquent son ordre et sa beauté[1].

Mais ce n'est pas seulement dans la nature visible que nous découvrons la beauté: nous ressentons les impressions qui la révèlent dans les œuvres des arts musicaux, comme la poésie et la musique[2]; dans les actions humaines, les sciences et les vertus dont les sens n'ont pas connaissance et que l'âme comprend sans le secours des organes. Enfin nous nous demandons s'il n'y aurait pas encore ailleurs une beauté supérieure.

Quel est donc le principe qui donne à des choses si diverses les mêmes caractères qui nous les font appeler toutes, belles, bien que diversement et inégalement belles. On a dit que ce principe était la proportion des parties les unes par

ἀναμείνασα. L'art, inférieur et postérieur à la nature, cherche cependant à l'imiter : il imite non seulement ses créations, mais ses procédés de création; il a des lois empruntées à d'autres sciences (nulla ars in se tota versatur); il est obligé d'employer toute sorte d'appareils mécaniques, d'organes, de matériaux, ne serait-ce que la parole, et n'aboutit jamais à produire que des images, sans valeur sérieuse, des joujoux, παίγνια, bons à amuser les enfants et les hommes qui ne sont que des enfants. Cependant l'art lui-même crée souvent comme la nature, c'est-à-dire sans conscience, mais comme elle aussi, suivant des raisons. Il ne réfléchit et ne délibère que là où il est incertain, où il hésite et doute. Autrement, il est par lui-même tout puissant et accomplit seul son œuvre. VI, 3, 18. ὥσπερ ἐν ταῖς τέχναις ὁ λογισμὸς ἀποροῦσι τοῖς τεχνίταις, ὅταν δὲ μὴ χαλεπὸν ᾖ, κρατεῖ καὶ ἐργάζεται ἡ τέχνη... ἄνευ λογισμῶν.

[1] *Enn*, II, 9, 13. κόσμον καὶ τάξιν παρέχοντα.

[2] Cependant, ailleurs (IV, 4, 40), Plotin prétend que ce n'est ni la raison ni la volonté qui se laissent subjuguer par les charmes de la musique, mais l'âme irraisonnable, ἄλογος.

rapport aux autres, συμμετρία, et par rapport au tout qu'elles composent, jointe au charme de la couleur [1]. Mais qui ne voit qu'alors il n'y aura plus de beauté dans les choses simples ? Dans les choses composées le tout seul, dans lequel on peut saisir le rapport des parties, sera beau : mais comment sera-t-il beau si les parties sont laides ? On avoue qu'il y a un charme dans la couleur, et cependant les couleurs sont quelque chose de simple. Dans la musique les sons simples sont beaux, indépendamment de leurs combinaisons harmoniques. Dans l'ordre des choses intellectuelles et morales on ne voit pas bien ce que pourrait être la proportion. La vertu est belle, et on n'y trouve ni grandeur ni nombre, par conséquent pas de proportion. L'âme est ou peut être belle : l'est-elle par le rapport bien proportionné de ses facultés ? Mais qui déterminera ce rapport et comment même le concevoir ? La raison est belle : peut-on lui appliquer le critérium de la proportion ? Si la beauté consistait dans la proportion, elle serait quelque chose de relatif [2] et elle n'est pas de l'ordre des relatifs. Le beau existe par lui-même : il est une qualité, ποιόν. Le plus beau seul est un relatif, parce que ce qu'on appelle beau paraîtrait laid comparé à une autre chose, par exemple : la beauté de l'homme comparée à celle des dieux. D'où le mot d'Héraclite [3] : le plus beau des singes est laid comparé à l'homme. Mais ce relatif n'existerait pas si le positif n'existait pas lui-même et antérieurement. Il n'y aurait pas de plus grand, il n'y aurait pas de plus beau, s'il n'existait une grandeur et une beauté en soi. Si on le nie, on supprime à la fois et le beau absolu et le beau relatif [4]. Il y a donc nécessairement une idée du beau comme du grand.

La proportion n'est donc pas le principe de la beauté. Quel est-il donc ?

[1] *Enn.*, I, 6, 1. τό τε τῆς εὐχροίας προστεθέν.
[2] Et par conséquent de subjectif.
[3] C'est Platon (*Hipp. maj.*, 289) qui nous apprend que ce mot est d'Héraclite.
[4] *Enn.*, VI, 3, 11. ἢ ἀναιρετέον τὸ καλόν... οὐδὲ κάλλιον μὴ καλοῦ (ὄντος).

L'âme est par nature rattachée à la raison dont elle est l'acte. Quand elle voit dans un objet quelque chose qui a une affinité essentielle ou même seulement une trace d'affinité avec elle-même, elle s'y reconnaît et c'est ce qui cause ses transports. C'est elle-même qu'elle admire et aime dans l'objet. Or l'âme est forme, le caractère de la forme est l'unité; quand l'âme rencontre cette unité, où elle se reconnaît, qu'elle admire et dont elle jouit, elle a rencontré la beauté. Ainsi même dans les choses sensibles, le principe de la beauté est quelque chose d'intelligible. Il y a du moins entre la beauté sensible et la beauté intelligible une ressemblance : comment l'expliquer? Les objets beaux ne peuvent devenir beaux que par participation à la forme, μετοχῇ εἴδους. Car tout ce qui, comme la matière, étant apte par nature à recevoir la figure et la forme ne l'a pas reçue et est resté amorphe, est laid : c'est la laideur absolue ; mais il y a une autre laideur, relative : c'est celle qui se manifeste dans les objets où l'idée n'a pas complètement vaincu la matière et n'a pas pu l'informer parfaitement. Quand au contraire la forme apparaît victorieuse, sa victoire se manifeste parce qu'elle a fait d'une pluralité de parties un tout, une unité, une unité d'ordre et de proportion. Or la forme n'a fait cela que parce qu'elle-même est une.

La beauté de l'objet sensible a donc son fondement dans l'unité à laquelle il a été amené par la forme qui s'est donnée à ses parties et à son tout, que cette forme d'ailleurs lui soit donnée par une sorte de nature, φύσις τις, comme un beau marbre, ou par l'art humain, comme un bel édifice[1].

Le beau dans le corps est donc incorporel ; cependant parce qu'il est perçu par la sensation, nous le plaçons dans les choses relatives aux corps et appartenant aux corps. Mais en réalité ce beau phénoménal n'est que l'homonyme du beau considéré dans son principe générateur, dans son idée[2].

[1] *Enn.*, I, 6, 2.
[2] *Id.*, VI, 3, 16.

La beauté réelle dans la nature, la beauté de l'homme et de la femme viennent également de la forme; mais cette forme appartient à la puissance génératrice, et c'est d'elle qu'elle passe dans le produit, ἐκ τοῦ ποιήσαντος... ἐπὶ τὸ γιγνόμενον. La masse matérielle n'y est pour rien. La grandeur qu'on peut appeler la matière de la beauté n'est pas dans cette masse. L'objet ne devient grand que par la forme. La grandeur elle-même est une idée[1]. La raison, ὁ λόγος, de la beauté dans la nature et le corps humain est dans l'âme, d'où elle vient dans la nature, παρ' οὗ καὶ ὁ ἐν τῇ φύσει (λόγος), et la beauté de l'âme vient d'une beauté supérieure, de la beauté première dont nous concevons la nature par l'observation de la beauté qui est dans l'âme[2]. Nous concluons ainsi à l'existence d'un principe créateur de la beauté, c'est-à-dire de la raison première, qui se trouve dans l'âme comme dans une matière[3].

Le principe de la beauté est la raison.

Nous avons analysé les impressions que l'âme éprouve en présence du beau; mais à quoi *connaît-elle* que cet objet est beau ? Quelle idée attache-t-elle à ce mot? Jouir de la beauté et la connaître sont deux choses différentes.

L'âme connaît le beau par une faculté spéciale, proprement affectée à cette fonction, à laquelle concourent d'ailleurs les autres facultés de connaissance de l'âme[4]. Quelle est cette faculté? C'est une faculté qui prend pour mesure et critérium l'accord harmonieux de la forme que l'âme trouve en elle-même et de la forme qu'elle découvre dans l'objet extérieur. Mais comment cette comparaison peut-elle se faire? Com-

[1] *Enn.*, V, 8, 2.

[2] *Enn.*, V, 8, 3. συλλογίζεσθαι ποιεῖ αὐτὸς (le logos de la beauté) ἐν ψυχῇ ὢν οἷός ἐστιν ὁ πρὸ αὐτοῦ ὁ οὐκέτι ἐγγιγνόμενος οὐδ' ἐν ἄλλῳ, ἀλλ' ἐν αὐτῷ. Principe tout psychologique. On part d'un fait de conscience, de ce que la conscience trouve dans l'âme pour arriver par *un raisonnement* à affirmer l'existence d'un principe supérieur, créateur de la beauté suprême.

[3] *Id.*, V, 8, 3. ποιητὴς τοῦ πρώτου λόγου κάλλους ἐν ὕλῃ ψυχικῇ ὄντος.

[4] *Id.*, I, 6, 3. δύναμις κυριώτερον... ἡ ἄλλη συνεπικριτικὴ ψυχή.

ment, par exemple, l'architecte en voyant un édifice réel et matériel ou en voulant en construire un, peut-il le comparer à l'édifice interne conçu par sa pensée, τῷ ἔνδον οἰκίας εἴδει, et saisissant leur conformité, appeler le premier beau? C'est que cet édifice extérieur, si vous en supprimez par la pensée tout l'appareil matériel, pierres, fer, bois, etc., est la forme même interne, idéale, indivisible, que divise seulement la masse matérielle où elle se manifeste. Ainsi lorsque la sensation voit dans un objet corporel la forme qui y enchaîne les parties dans un tout, συνδησάμενον, qui a dompté les résistances de la matière amorphe, son opposé, lorsqu'elle voit une figure, μορφή, qui brille par sa plus parfaite convenance au-dessus des autres figures, — car tout objet corporel est un aggrégat de formes qui se superposent et se subordonnent, — l'âme ramasse et réunit ces éléments multiples, les rapporte à la forme indivisible intérieure qu'elle porte en elle, et juge et prononce qu'elles sont en accord les uns avec l'autre[1].

Ainsi pourquoi la couleur est-elle belle dans sa simplicité? C'est qu'elle amène avec elle la lumière, forme incorporelle dont la présence illumine l'étendue ténébreuse de la matière[2].

Pourquoi les harmonies musicales sont-elles belles? C'est que bien que ce ne soit pas la raison ni la volonté qui s'abandonnent au charme de la musique, ce sont les harmonies invisibles qui créent les harmonies sensibles, et c'est par là

[1] *Enn.*, I, 6, 3. ἐποχουμένην ἐπ'ἄλλαις μορφαῖς... σύμφωνον καὶ συναρμόττον καὶ φίλον.

[2] *Id.*, id., φωτὸς ἀσωμάτου καὶ λόγου καὶ εἴδους ὄντος. V, 8, 10. Il y a une couleur intelligible; car le monde intelligible est la région de la lumière, le monde des idées, parmi lesquelles apparait la dernière la beauté qui se manifeste comme couleur. La couleur intelligible est une fleur qui s'épanouit, et cette fleur de la couleur, c'est la beauté, ou plutôt là tout est, au fond de son essence, couleur et beauté. Le beau n'est pas autre chose que l'épanouissement d'une fleur, ἐπεὶ δὲ χρόα ἡ ἐπανθοῦσα κάλλος ἐστί, μᾶλλον δὲ πᾶν χρόα καὶ κάλλος ἐκ βάθους· οὐ γὰρ ἄλλο τὸ καλὸν ὡς ἐπανθοῦν.

que l'âme peut prendre connaissance du beau, c'est-à-dire reconnaître dans un autre objet une chose identique à elle-même[1].

Il est en effet de la nature des harmonies sensibles d'être mesurées par les nombres disposés en proportion, non pas dans une proportion quelconque, mais dans la proportion qui permet à la forme de dominer la matière. La beauté est mesure. Tous les intelligibles sont mesure; c'est pourquoi ils sont tous beaux[2]. L'αὐτοζῶον, le vivant universel et idéal est beau, parce qu'il est la vie première et lumière première, ayant conscience d'elle-même, de son principe et de son but. Ici-bas même une vie pleine de sagesse est ce qu'il y a de plus vénérable et de plus beau.

La beauté est la vie et la pensée, et la vie de la pensée comme la pensée de la vie.

Chose remarquable : la proportion ne suffit pas pour donner à l'âme les impressions délicieuses que nous avons décrites. Malgré sa beauté, un visage n'attire ni ne charme les regards, s'il ne s'y joint la grâce, qui se répande et courre comme à la surface de la beauté[3]. Mais la grâce n'est pas absolument de l'ordre de l'intelligence; le beau, intelligible par essence, ne devient désirable, aimable, que lorsque le bien le pénètre, l'illumine, le colore, lui donne les attraits de la grâce, et à celui qui le contemple, l'amour. C'est la présence du bien qui imprime à l'âme ce mouvement délicieux qui l'emporte, le désir sacré qui la ravit, qui enfonce en elle ces aiguillons qui la percent, c'est-à-dire qui lui inspire l'amour[4]. Même en présence de la beauté, si elle est seule, l'âme reste froide; elle ne s'échauffe, n'ouvre ses ailes et ne s'envole que lorsqu'elle a senti la douce chaleur du bien. C'est pourquoi il faut dire que le beau est plutôt ce qui brille

[1] *Enn.*, I, 6, 3. ὡς ἐν ἄλλῳ τὸ αὐτὸ δειξάσαι.
[2] *Enn.*, VI, 6, 18. ἐκεῖνα δὲ πάντα μέτρα· ὅθεν καὶ καλὰ πάντα.
[3] *Enn.*, VI, 7, 22. ᾧ μὴ ἐμπρέπει χάρις ἐπιθεοῦσα τῷ κάλλει.
[4] *Id.*, id. ὥσπερ χάριτας δόντος αὐτοῖς καὶ εἰς τὰ ἐφιεμένα ἔρωτας.

dans la proportion que la proportion même, et que c'est ce lien mystérieux de la grâce et de la beauté qui constitue le vrai charme, τὸ ἐράσμιον[1]. Car c'est un charme et un charme magique.

L'amour est le premier magicien et le plus puissant enchanteur[2]. Sa puissance repose sur la sympathie naturelle que les choses et les êtres de l'univers, qui est un tout vivant et un, éprouvent les uns pour les autres, sur le besoin qu'ils ont de s'aimer les uns les autres et de se faire aimer les uns des autres. C'est de là que découle l'efficacité de l'art de l'enchanteur, du poète, du musicien, du peintre, qui, par des figures, des couleurs, des paroles, des sons et des chants, savent rapprocher les natures qui ont un amour inné les unes pour les autres, unir une âme à une autre[3]. Tout être qui dépend d'un autre est comme charmé par lui, et celui vers lequel il est entraîné par cette relation de dépendance, le charme et le ravit. Seul l'être qui n'a de relation qu'avec lui même échappe à cette influence, à cette force magique de la beauté, de l'art qui l'exprime, de l'amour qu'elle provoque[4].

Nous goûtons et nous connaissons la beauté dans des choses qu'il n'est pas donné à la sensation de percevoir, et que l'âme voit et proclame belles sans l'intervention des organes. Telle est la beauté des arts, des sciences, de la vertu, de la justice, de la sagesse, que l'imagination ne saurait se représenter et que notre âme cependant proclame plus belles que l'astre du soir et que l'astre de l'aurore[5]. La faculté spéciale qui nous permet de les goûter et de les comprendre est ce que nous appellerions le sens du beau moral, et cette faculté c'est la possession de ces vertus mêmes, de ces beautés morales[6].

[1] *Enn.*, VI, 7, 22.
[2] *Id.*, IV, 4, 40. ὁ γόης πρῶτος καὶ φαρμακεὺς οὗτός ἐστιν.
[3] *Enn.*, IV, 4, 40.
[4] *Enn.*, IV, 4, 43. πᾶν γὰρ τὸ πρὸς ἄλλο γοητεύεται ὑπ'ἄλλου· πρὸς ὃ γάρ ἐστιν ἐκεῖνο γοητεύει καὶ ἄγει αὐτὸ, μόνον δὲ πρὸς αὐτὸ ἀγοήτευτον.
[5] *Id.*, I, 6, 4.
[6] *Enn.*, I, 6, 4. δεῖ ἰδόντας μὲν εἶναι ᾧ ψυχὴ τὰ τοιαῦτα βλέπειν... οὐκ ἦν περὶ αὐτῶν λέγειν τοῖς μὴ ἀποδεξαμένοις τὸ τῶν τοιούτων κάλλος.

C'est donc la vue de l'âme invisible, sans grandeur et sans couleur, que nous voyons en ces choses, qui provoque et cause ces élans d'admiration et d'amour ; ces choses non-seulement nous paraissent belles : elles le sont. Ce sont des êtres véritables, des intelligibles qui sont beaux par définition même, puisqu'ils sont conformes à la raison, leur cause. Même ici-bas un objet n'est beau que s'il possède tout ce qu'il *doit* posséder, c'est-à-dire tout ce qui constitue son essence et sa forme, et la forme comprend tout, même la matière, en ce sens qu'elle l'informe [1].

Dans ces intelligibles l'âme voit l'âme, mais purifiée et devenue raison, c'est-à-dire beauté, καλλονή. Mais la purification de l'âme lui donne, outre la beauté, la perfection morale, ou plutôt le beau et le bien sont en elle une seule et même chose.

Car le bien est beau; il est désirable par lui-même : on peut même dire que c'est vers lui que se porte tout notre désir. Il est l'objet le plus aimable, la fleur de la beauté, la beauté supérieure à la beauté même [2]. Principe de l'existence, de la pensée, de la perfection de tous les êtres, comment ne serait-il pas le suprême désirable, la beauté première, qui rend beaux tous ceux qui l'aiment et les rend à leur tour dignes d'amour [3]? Pour la voir face à face il faut quitter la région des ombres et s'enfuir vers la vraie et chère patrie [4], dans la sphère de la lumière où habite notre Père, et pour cela, fermant nos yeux corporels, acquérir en échange, une autre vue, ὄψιν ἄλλην, une vue d'au-dedans, une vue éveillée que tous possèdent en puissance, que bien peu mettent en acte [5]. Un simple coup d'œil rapide, ἡ προσβολὴ μόνη, ne suffit pas : il faut que la beauté ait pénétré l'âme tout entière, et

[1] *Enn.*, VI, 7, 3.
[2] *Id.*, VI, 7, 8. παντὸς καλοῦ ἄνθος... κάλλος ὑπὲρ κάλλος.
[3] *Id.*, I, 6, 7.
[4] *Id.*, I, 6, 8. Citation d'Homère, *Il.*, X, 27 ; *Od.*, XX, 260. φεύγωμεν δὴ φιλὴν ἐς πατρίδα.
[5] *Id.*, I, 6, 8.

pour cela que nous n'en soyons pas seulement des spectateurs. Il faut posséder pour voir ce qu'on regarde[1].

Pour acquérir cette vue intérieure, cette intuition directe spirituelle, l'âme a besoin d'une discipline, d'une éducation progressive. Il faut d'abord s'habituer à voir des hommes purs, c'est-à-dire beaux et pour cela être beau et pur. En rentrant en toi-même, si tu ne trouves pas encore la beauté dans ton âme, fais comme l'artiste qui ne cesse de travailler sa statue, jusqu'à ce qu'il lui ait donné toute sa beauté. Sculpte donc et polis aussi ton âme, et ne cesse de la travailler de manière à la rendre parfaitement pure et parfaitement belle. L'âme ne saurait voir la beauté si elle n'est elle-même devenue belle[2].

L'homme est non-seulement capable de goûter la beauté : il a le désir de l'exprimer et fait un effort souvent heureux pour la reproduire. Celui qui a la faculté de l'amour, et tel est l'artiste comme le philosophe, et qui a contemplé dans une vision interne la beauté, est comme la femme qui veut mettre au monde le fruit qu'elle porte[3]. C'est ce tourment divin de l'expression, ce besoin impérieux de donner une forme extérieure à la vision interne de la beauté, qui a créé les arts.

L'amour, que les mythes appellent un Dieu ou un démon[4], peut être considéré tantôt comme une puissance ou passion de l'âme, tantôt comme une puissance de la raison[5].

Comme passion, πάθος, de l'âme, l'amour a son principe dans le désir du beau, accompagné d'une notion primitive et

[1] *Enn.*, V, 8, 10. Il y a donc déjà, dans la contemplation intellectuelle de la beauté, un élément actif, volontaire, et non une impression purement passive : c'est ce qui en fait le plus grand charme. L'âme est tout acte.

[2] *Enn.*, I, 6, 9. οὐδὲ τὸ καλὸν ἂν ἴδοι ψυχὴ μὴ καλὴ γενομένη.

[3] *Id.*, V, 8, 1.

[4] Les mythes, suivant Plotin (III, 5, 9), analysent et séparent : ils laissent à l'esprit qui les a conçus le soin d'opérer de nouveau la synthèse. Suivant Proclus (*Theol. plat.*, I, 30), le mythe consiste à nommer dieux les différents aspects de la puissance divine et les divers états de l'âme, qui est aussi une puissance divine.

[5] *Enn.*, III, 5, 1.

instinctive, et en même temps dans une affinité d'essence avec le beau et dans la conscience irraisonnée de ce lien intime et essentiel[1]. L'âme ayant en elle une certaine indétermination avant d'avoir atteint le bien, mais pressentant qu'il existe, engendre une image confuse et indéterminée qui devient la substance de l'amour[2].

Pour créer, la nature contemple le beau, le déterminé, qui est dans l'ordre du bien. Chez l'homme, l'amour physique même inspire le désir d'engendrer dans le beau. En général quand il est possédé par l'amour, l'homme désire engendrer parce qu'il a pour fin de se perpétuer en se reproduisant, d'engendrer dans la beauté, parce qu'il a de l'affinité avec elle.

La perpétuité a de l'affinité avec la beauté; l'essence éternelle est la beauté même. L'amour inhérent à l'essence de chaque âme lui inspire les désirs qu'il est dans sa nature d'éprouver.

L'amour est l'acte de l'âme qui désire le bien, et l'on a bien raison de dire que quand l'âme est pure, cet amour est un Dieu[3]. L'amour suppose le penchant d'une âme à éprouver ce qu'une autre âme éprouve, et la puissance magique de la nature fait même que l'âme éprouve pour son corps un attachement mystérieux, qui vient de l'apparence trompeuse du beau et du bien qu'elle croit y trouver[4].

Mais outre l'amour de l'âme, il y a l'amour de la raison, ou une raison amoureuse, νοῦς ἐρῶν, qui diffère de la raison spéculative. Mais il ne s'agit plus là du beau, mais du bien et du bien absolu. Dans cette contemplation de Dieu, où la pensée se transforme en amour, il faut même distinguer deux stades:

[1] *Enn.*, III, 5, 1.
[2] *Id.*, III, 5, 7. ἐξ εἴδους καὶ ἀοριστίας ἣν ἔχει ἡ ψυχὴ πρὶν τυχεῖν τοῦ ἀγαθοῦ, μαντευομένη δέ τι εἶναι κατὰ ἀόριστον καὶ ἄπειρον φάντασμα, τὴν ὑπόστασιν τοῦ Ἔρωτος τεκούσης.
[3] *Enn.*, III, 5, 4. ἔρως ἐνέργεια ψυχῆς ἀγαθοῦ ὀριγνωμένης. III, 5, 7. L'amour est comme un taon, οἶστρος, qui aiguillonne l'âme.
[4] *Id.*, IV, 4, 43 et 44.

tantôt la raison reste en possession d'elle-même, ἡ θέα νοῦ ἔμφρονος et c'est là le νοῦς ἐρῶν; tantôt elle se perd dans cette vision, elle devient ἄφρων. Dans l'ivresse divine que l'âme alors éprouve, l'amour subit lui-même une transformation et devient une simplification, une identification avec son objet[1].

Revenons à l'art. L'art donne à la matière la beauté de la forme, forme qui résidait dans la pensée de l'artiste, parce qu'il possédait par participation l'art même, dans lequel existe la beauté intelligible. Cette beauté engendre, tout en demeurant en elle-même, une forme inférieure, qui en passant dans la matière ne peut conserver son essence propre ni même rester telle que la concevait l'artiste, mais qui reste belle dans la mesure où la matière a cédé à la puissance de l'art[2]. L'art crée et ce qu'il crée est semblable à ce qu'il est et à ce qu'il possède, la beauté; il crée le beau d'après l'idée qu'il en possède; mais la beauté qu'il possède reste toujours plus parfaite et plus vraie que celle qu'il a pu faire passer dans l'objet extérieur, ἐν τῷ ἔξω[3].

L'art, dit-on pour le rabaisser, ne fait en créant qu'imiter la nature; mais la nature elle-même ne fait qu'imiter, dans ses créations, les essences intelligibles. Excepté Dieu, tout être qui crée, imite un modèle. Mais l'art ne se borne pas à imiter l'objet dans ses éléments matériels; il remonte aux raisons dont provient la nature des choses qu'il imite. Enfin l'art crée beaucoup de choses qu'il tire de lui-même; il ajoute aux choses ce qui leur manque et qu'il possède en lui : or il possède la beauté.

C'est ainsi que Phidias a produit son Jupiter sans avoir aucun modèle sensible, mais tel que le Dieu nous apparaîtrait, s'il voulait se montrer à nos yeux[4]. Pas plus que la nature, l'art

[1] *Id.*, VI, 7, 35. ἁπλωθείς.
[2] *Id.*, V, 8, 1. ὅσον εἶξεν ὁ λίθος τῇ τεχνῇ.
[3] *Id.*, V. 8, 1. C'est là ce qui fait le désespoir de l'artiste et la souffrance qui accompagne le plaisir du beau.
[4] *Enn.*, V, 8, 1. ἐπεὶ καὶ ὁ Φειδίας τὸν Δία πρὸς οὐδὲν αἰσθητὸν ποιήσας, ἀλλὰ

n'est donc digne des mépris qu'on lui adresse. Les beautés qu'il exprime sont des degrés qu'il faut gravir pour arriver à la contemplation de la beauté intelligible et de là au bien, qui, dans son principe, ne fait qu'un avec la beauté.

λαβὼν οἷον ἂν γένοιτο, εἰ ἡμῖν ὁ Ζεὺς δι'ὀμμάτων ἐθέλοι φανῆναι. Il semble que Plotin ait sous les yeux le beau passage de Cicéron (*Orat.*, 22) : « Nec vero ille artifex, quum faceret Jovis formam aut Minervæ, contemplabatur aliquem e quo similitudinem duceret; sed ipsius in mente insidebat species pulchritudinis eximia quædam quam intuens, in eaque defixus, ad illius similitudinem artem et manum dirigebat ». Conf. Senec. (*Controvers.*, V, 36) : « Non vidit Phidias Jovem... dignus tamen illa arte animus et concepit Deos exhibuitque ».

CHAPITRE TROISIÈME

THÉORIE DU BIEN

§ 1er. — *Les vertus.*

La théorie du bien est ce qu'on pourrait appeler l'éthique de Plotin. Lorsqu'il se demande quel art, quelle méthode, quelles études peuvent nous conduire où *il faut* aller, c'est-à-dire au bien suprême, il répond : par les arts, par la philosophie et par l'amour[1], c'est-à-dire par tout l'ensemble des vérités qu'il nous enseigne. Tout son système est donc une préparation, une initiation progressive à la contemplation, θεωρία, de l'universel, à l'identification avec Dieu, terme idéal du perfectionnement de l'homme, dans lequel l'individu à la fois se perd et se retrouve. Il y a donc place pour une éthique dans la philosophie de Plotin, c'est-à-dire pour une doctrine rationnelle servant de règle à la vie pratique. Cette doctrine envisage, à la lumière des principes que lui fournit la dialectique : 1. les mœurs ; 2. les vertus ; 3. les exercices pratiques d'où naissent les vertus[2].

La connaissance, ou, si l'on peut s'exprimer ainsi, le toucher du bien, ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἐπαφή, est ce qu'il y a de plus grand. Platon la nomme la plus grande des sciences[3]. Il ne s'agit

[1] *Enn.*, I, 3, 1.

[2] *Id.*, I, 3, 6. περὶ ἠθῶν ὡσαύτως θεωροῦσα ἐκεῖθεν, προστιθεῖσα τὰς ἕξεις καὶ τὰς ἀσκήσεις ἐξ ὧν προίασιν αἱ ἕξεις.

[3] Plat., *Rep.*, VI. ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα.

pas ici de la vision directe, de l'intuition immédiate du bien, mais de la science qu'on peut et qu'on doit en acquérir avant cette contemplation[1]. Cette connaissance s'obtient par les méthodes d'analogie, d'élimination, de recherche des effets qui procèdent de lui, tels que les purifications, les vertus, la possession des intelligibles où l'âme s'établit comme sur son fondement[2].

Quand on parle de bien, ou l'on entend celui qui est tel par lui-même, qui engendre tous les autres biens, ou l'on parle de choses dont le bien est l'attribut. C'est de ces derniers que nous allons chercher à analyser et à définir l'essence : ce que nous ne pourrons jamais réussir à faire sans nous reporter souvent aux caractères du vrai bien.

L'analyse psychologique nous a présenté ces caractères : le bien n'est pas la vie, quoique la vie soit un bien, parce que si la vie procède du bien, en est l'acte et participe de sa nature, elle est par cela même différente de son principe. La raison n'est pas le bien, quoiqu'elle soit un bien, parce que tout aspire au bien, et que tout n'aspire pas à la raison et à la pensée[3]. Le bien n'est pas le désirable, parce que notre âme a plusieurs désirs et que pour discerner lequel de ces désirs est le meilleur il faut déjà connaître le bien, et en outre parce qu'elle a été plusieurs fois déçue après avoir atteint les choses qu'elle avait désirées. Le bien est désirable sans doute ; mais ce n'est pas parce qu'il est désirable qu'il est le bien, c'est parce qu'il est le bien qu'il est désirable. Le désir ne caractérise pas essentiellement le bien. Le bien n'est pas ce qui fait plaisir et ce qui charme ; car ce qui plaît est insuffisant par lui-même ; on cherche toujours quel-

[1] *Enn.*, VI, 7, 36. οὐ τὸ πρὸς αὐτὸ ἰδεῖν μάθημα λέγων, ἀλλὰ περὶ αὐτοῦ μαθεῖν τι πρότερον.

[2] *Id.*, VI, 7, 36. ἀναλογίαι (Conf., III, 3, 6) ; — ἀφαιρέσεις (VI, 7, 32) : on élimine de son idée tout ce qui pourrait la limiter ; — γνώσεις τῶν ἐξ αὐτοῦ : on remonte des effets à la cause, ἀναβασμοί τινες ; — καθάρσεις, καὶ ἀρεταὶ καὶ κοσμήσεις καὶ τοῦ νοητοῦ ἐπιβάσεις καὶ ἐπ'αὐτοῦ ἱδρύσεις.

[3] *Id.*, VI, 6, 10. Plotin s'oublie ici ; car il a dit ailleurs (III, 8, 1) : πάντα θεωρίας ἐφίεσθαι καὶ εἰς τέλος τοῦτο βλέπειν.

que chose au-delà ; il change d'objet et même exige la variété. Quoi qu'en ait dit Platon, le plaisir ne fait même pas partie du bien, qu'il accompagne sans doute souvent, mais dût-il ne pas l'accompagner, le bien n'en serait pas moins à préférer et à rechercher par lui-même. Si Platon, par sa définition, enveloppe le plaisir dans l'essence du bien, c'est sans doute qu'il cherchait alors à définir non le premier bien, mais *notre* bien, τὸ δὲ ἡμῶν ἀγαθόν.

La nature du bien est de se suffire à lui même et de n'avoir besoin de nul autre ; il nous remplit tout entiers, ne nous cause jamais le moindre remords ; notre âme s'y repose satisfaite et ne cherche plus rien au-delà. Nous avons déjà vu qu'il n'existe pas seulement dans notre pensée, mais qu'il est la suprême réalité ; nous en trouverons une dernière preuve dans ces phénomènes psychiques : la *douleur* de ne pas l'atteindre, et l'ardeur *des désirs* qui nous emportent vers lui. S'il n'existait pas en soi, s'il n'était qu'une œuvre de notre imagination, ce serait folie de le désirer, folie de le poursuivre, folie de souffrir de l'avoir manqué. La jouissance même de l'amour des sens suppose la présence réelle de l'objet aimé [1].

Si ces caractères n'appartiennent véritablement et intégralement qu'au bien absolu, nous les retrouvons cependant en partie, ou du moins nous en retrouvons les traces dans les choses dont on affirme qu'elles sont bonnes. Dans l'ordre des êtres, en remontant du dernier au premier, on trouve que le bien de chacun d'eux est dans celui qui le précède immédiatement dans la série Cette marche ascendante, ἀνάβασις, doit observer une loi d'ordre et de proportion, c'est-à-dire s'élever successivement et constamment au meilleur, ἐπὶ μεῖζον ἀεὶ προχωρεῖ, dont le bien est la mesure comme la cause et en même temps le terme auquel il faut s'arrêter parce qu'il n'est plus possible de rien saisir ni même de rien désirer au-

[1] *Enn.*, VI, 7, 18, 30.

delà[1]. Or, puisque ce qui précède chaque chose dans la série des êtres est sa perfection propre, nous avons, en résumé, à poser les biens suivants :

1. Le bien de la matière qui est la forme, et qu'elle jouirait de posséder si elle était douée de sensation ;
2. Le bien du corps qui est l'âme ;
3. Le bien de l'âme qui est la vertu, et au-dessus de la vertu, la raison ;
4. Le bien de la raison qui est le bien absolu, le parfait, l'un, qu'on peut appeler encore la première nature, ἡ πρώτη φύσις.

Chacun de ces biens produit dans l'objet dont il est respectivement le bien, les effets suivants :

1. Dans la matière, la forme produit l'ordre et la beauté, τάξιν καὶ κόσμον ;
2. Dans le corps l'âme produit la vie ;
3. Dans l'âme la raison produit la sagesse ou les vertus et le bonheur ;
4. Dans la raison, la lumière première produit une divine lumière qui la transforme, lui fait voir Dieu, la rend Dieu même et lui fait ainsi partager son ineffable félicité[2].

Chaque être a son bien propre ; mais celui qu'il nous importe le plus de connaître, parce que c'est celui qu'il nous importe le plus de posséder, c'est notre bien à nous, et comme ce bien est en rapport avec notre essence, pour le connaître, il est nécessaire de bien déterminer notre nature. Que sommes-nous donc, nous, hommes ?

L'homme n'est pas une nature simple ; il est quelque chose de composé. C'est une âme dans une raison déterminée, raison qui ne peut exister sans l'âme et cependant n'est pas l'âme même. Cette raison, acte de l'âme pensante, engendre

[1] *Enn.*, VI, 7, 25.
[2] *Id.*, VI, 7, 25.

l'animal humain. Ainsi l'âme disposée de telle façon, présente à la matière disposée elle-même de telle façon, voilà ce qui constitue l'homme[1]. Mais n'oublions pas que notre âme est l'acte ou l'image de la raison à laquelle elle reste toujours unie, et que la raison est l'acte ou l'image de Dieu auquel elle est toujours suspendue, en sorte que nous réunissons en nous, outre la matière façonnée par l'âme en un corps vivant, les trois hypostases divines. C'est de cet être composé et complexe, double, intermédiaire entre le monde sensible et les êtres purement intelligibles, c'est de l'homme, qui résulte de l'union de l'âme et du corps et qui constitue ce qu'on appelle *nous*, ἡμεῖς[2], c'est de cet être que nous allons rechercher quel est le bien, ou plutôt quels sont les biens.

Pour résoudre ces questions, le mieux sera de procéder par la recherche des contraires et de rechercher quel est le mal pour nous. Il y a du mal ici-bas : la sensation, la conscience et la raison l'attestent. L'âme veut le fuir et pour le fuir est obligée de le connaître[3]. Mais pouvons-nous le connaître et par quelle faculté ?

Car la raison étant forme peut connaître le bien qui est forme ; mais comment peut-elle connaître le mal qui est l'absence de forme, si la connaissance est une assimilation[4] ? Une même science connaît les contraires ; le mal est le contraire du bien ; nous pouvons donc le connaître en le déterminant par la privation des caractères que nous avons reconnus dans le bien. En pratiquant cette méthode, nous nous assurons que le mal n'appartient pas à l'ordre des êtres, οὐκ ἂν ἐν τοῖς οὖσι τὸ κακὸν ἐνείη[5] : il est au contraire de l'ordre des choses qui ne sont pas. Il en est une sorte de forme, οἷον εἶδος ; mais puisqu'il est une sorte de forme, il n'est pas le non-être ab-

[1] *Enn.*, VI, 7, 4 et 5.
[2] *Id.*, I, 1. Quoique ce terme, ἡμεῖς, convienne mieux à notre essence intelligible.
[3] *Id.*, I, 2, 1.
[4] *Id.*, I, 8, 1.
[5] *Id.*, I, 8, 3.

solu, mais seulement quelque chose de différent de l'être[1]. Il n'en diffère pas comme le mouvement diffère de l'être auquel il se rapporte : le mal est quelque chose de moins encore que l'image et l'ombre de l'être. Ce non être est dans les êtres ce qui appartient à l'ordre du sensible, quelque chose d'inférieur encore, l'accident du sensible, les états qu'il éprouve, tout ce qui se développe de ces modifications ou en est le principe; c'est l'absence de mesure *comparée* à la mesure, l'indétermination *comparée* au déterminé, l'informe *comparé* au principe informant, l'insuffisant *comparé* à ce qui se suffit à lui-même[2]; c'est l'éternellement illimité, la mutabilité infinie, la passivité universelle, l'insatiabilité et l'indigence absolues : voilà le mal premier, le mal en soi[3].

Quelle est donc la substance, ἡ ὑπόστασις, que caractérisent ces propriétés? C'est ce qui est le substrat, φύσις ὑποκειμένη, des formes, des mesures, des limites, mais qui n'en possède aucune par nature et ne les reçoit que d'une nature étrangère. Et quel est ce substrat? ce n'est pas le corps. Le corps, il est vrai, est un mal, parce qu'il participe de la matière, parce que les corps se détruisent les uns les autres, parce qu'ils sont agités d'un mouvement désordonné, ἄτακτος φορά, qui empêche l'âme d'accomplir son acte propre, parce que toujours fluides et changeants, ils semblent fuir l'essence[4]. Mais cependant, comme le corps a quelque forme, et qu'il n'est pas privé de la vie, il n'est pas le mal en soi, le mal premier : il n'est que le second[5].

[1] *Enn.*, I, 8, 3; Conf. III, 6. 7.
[2] Il n'a donc, comme on le voit, qu'une essence relative.
[3] *Enn.*, I, 8, 3. κακὸν πρῶτον καὶ καθ'αὑτὸ κακόν.
[4] *Id.*, I, 8, 8. Le premier mal est ce qui obscurcit : le second, ce qui naît, ce qui est produit dans l'ἀμετρία, ce qui est obscurci, τὸ ἐσκοτισμένον.
[5] *Enn.*, I, 8, 4. φεύγει τὴν οὐσίαν. Le mal, pour l'homme, vient donc de l'union de l'âme et du corps, mais ne touche que ce composé. De là viennent les désirs et les passions qui engendrent le mal, et l'erreur qui naît de l'imagination et de la raison discursive, qui, par leur mélange avec la sensation, font naître en nous des représentations fausses, causes d'actions mauvaises. La raison pure est exempte de

Le mal en soi a encore moins son hypostase dans l'âme ; car elle n'est pas mauvaise en soi ni absolument mauvaise. Au contraire nous avons vu qu'elle est, même dans l'homme, une hypostase divine. Il y a sans doute des âmes mauvaises par nature : ce sont elles qui, par l'effet de la partie irraisonnable ont, comme innée l'absence de mesure, d'où viennent les passions involontaires qui, à leur tour, engendrent les opinions fausses d'où naissent les mauvaises actions. Mais qu'est-ce qui produit cette absence de mesure dans l'âme ? C'est que l'âme n'est pas restée en dehors de la matière, n'a pas conservé une existence en soi et par soi. De là l'absence de mesure, de forme ; elle s'est unie à un corps matériel, dont la matière obscurcit sa lumière et affaiblit sa vie primitive, et qui l'incline vers la matière et la détourne de la vraie essence. Par suite elle regarde le devenir dont le principe est la nature de la matière, ἡ ὕλης φύσις, nature qui est si mauvaise en soi qu'elle remplit de son principe de corruption non seulement ce qui est en elle, mais ce qui seulement a un regard pour elle L'âme, comme on dit, voit les ténèbres, σκότον ὁρᾷ. Dans cet état, elle n'est plus que l'image et l'ombre d'elle même.

Le mal, tant moral que physique, la maladie, la laideur, la pauvreté est un manque, un défaut du bien, ἔλλειψις. Il existe avant nous, puisqu'il a son principe dans la matière, dans le non-être. Nous ne sommes pas, ni par notre corps ni par notre âme, le principe du mal ; nous ne sommes pas mauvais par nous-mêmes[1], et nous avons la puissance de fuir le mal, ἀποφυγή.

ces faiblesses, parce que seule elle n'a pas besoin pour s'exercer des organes corporels. Le bien, pour l'homme, consiste donc à se séparer du corps. Il y a, pour arriver à cette séparation, une discipline que l'éthique enseigne : ce sont les vertus qui reposent sur la pratique habituelle. Au fond, c'est l'unité qui est notre bien. Ce qui produit dans notre corps la santé, c'est que les parties y sont coordonnées dans l'unité ; ce qui fait en nous la vertu, c'est que notre âme tend à l'unité et devient une par l'harmonie de ses facultés.

[1] *Enn.*, I, 8, 5. οὐ θετέον ἡμᾶς ἀρχὴν εἶναι κακοὺς παρ' αὑτῶν ὄντας, ἀλλὰ

Le mal est nécessaire parce que le bien ne peut exister seul [1] ; il est de son essence d'engendrer, et c'est une loi inflexible et universelle des choses que ce qui est engendré est inférieur à ce qui l'engendre, tout en lui restant semblable. Le mal naît donc de l'éloignement du bien, de l'affaiblissement, de l'épuisement successif et continu, qui aboutit enfin à un dernier degré, à un dernier terme, au-delà duquel rien ne peut plus devenir et tout tombe dans le néant. Le dernier terme est le mal ou la matière qui n'a plus rien du bien [2]. Il n'est donc que le plus faible degré du bien, qui est inséparable des degrés inférieurs qui lui sont toujours liés par une gradation toujours décroissante.

On dira peut-être : ce n'est pas la matière même qui est le mal : ce sont plutôt les corps, leurs qualités et leurs propriétés déterminées, le chaud, le froid, etc. [3]. Mais ces propriétés sont des formes, et si ces formes engagées dans la matière, λόγοι ἔνυλοι, sont mauvaises, c'est qu'elles ont été attirées par la matière, remplies de sa nature et ont produit alors des effets qu'elles ne produiraient pas par elles-mêmes. La matière est la cause du mal qu'on attribue au corps organisé.

Nous avons vu que nous obtenons la notion de la matière par l'abstraction de toutes formes. Cette absence de qualités n'est pas contradictoire à l'affirmation qu'elle est le mal ; car c'est précisément parce qu'elle n'a aucune qualité qu'elle est mauvaise, parce qu'elle a une nature contraire à toute forme ;

πρὸ ἡμῶν ταῦτα. I, 9, 13. Il y a de l'ordre dans le monde et un ordre moral. Chacun a le sort qu'il mérite et qui correspond à ses antécédents, soit dans cette vie soit dans la série de ses existences antérieures, κατὰ ἀμοιβὰς βίων.

[1] *Enn.*, II, 9, 8. Le parfait ne pouvait être à la fois le premier et le dernier : il n'aurait rien eu au-dessous de soi, ce qui est le caractère de l'impuissance. Le divin est actif en soi et tout autant en dehors de soi. De là nécessairement une série graduée descendante, comprenant tous les êtres depuis le premier jusqu'au dernier et les reliant tous entr'eux et à leur principe commun. II, 9, 13.

[2] *Id.*, I, 8, 7 ; II, 9, 13.

[3] *Id.*, I, 8, 8. τὸ τοιόνδε εἶναι.

car la matière a une nature puisqu'elle n'existe pas dans un autre.

La matière n'est donc pas privation pure, absolue ; car la privation n'est pas substance, elle est toujours liée à quelque chose dont elle est la privation : si le mal n'était que la privation, il serait attaché aux choses privées de la forme, et n'aurait pas d'existence en soi [1]. Il en résulterait que le mal de l'âme serait dans l'âme en soi, tandis que l'âme en soi au contraire est une essence divine, incorruptible, et que le mal lui vient de quelque chose d'étranger, de la matière qui veut pénétrer en elle et l'empêcher de développer sa nature pure et céleste. Pour l'âme, la méchanceté n'est que le dernier degré du bien, et non une négation absolue. Il y a toujours quelque chose d'humain dans la malice humaine ; à la malice humaine se trouve toujours mêlé quelque chose de son contraire [2].

La mort, autant qu'elle peut atteindre l'âme, est son union avec la matière. Pourquoi donc l'âme s'est-elle unie à la matière, c'est-à-dire au mal ? Comment l'âme, dans laquelle la conscience nous fait reconnaître une vie divine, a-t-elle pu descendre dans un corps et s'exposer à perdre sa vraie nature [3] ? Rappelons d'abord qu'elle n'y descend pas tout entière : la partie purement pensante n'y tombe jamais. C'est la partie inférieure de l'âme qui contenant l'instinct, l'inclination, le désir, a voulu aller au-delà de sa nature, ἐπὶ πλέον, se créer un monde d'après le modèle qu'elle a vu dans la rai-

[1] *Enn.*, I, 8, 1. ἡ δὲ ὕλη οὐκ ἐν ἄλλῳ, στέρησις δὲ ἀεὶ ἐν ἄλλῳ καὶ ἐπ'αὐτῆς οὐχ ὑπόστασις... ὥστε τὸ κακὸν εἰ στερήσει, ἐν τῷ ἐστερημένῳ εἴδους τὸ κακὸν ἔσται, ὥστε καθ'ἑαυτὸ οὐκ ἔσται. Il y a quelque contradiction à affirmer d'une part que le mal consiste dans un défaut du bien et de l'autre qu'il existe en soi. I, 8, 11. La matière est de l'ordre des êtres comme l'âme : ἔστιν οὖν ἐν τοῖς οὖσιν ὕλη, ἔστι δὲ καὶ ψυχή. Il n'y a pour tous les deux pour ainsi dire qu'un lieu : καὶ οἷον τόπος εἷς τις. I, 8, 15. On ne peut pas dire que la matière n'existe pas : ce serait nier également l'existence réelle du bien.

[2] *Enn.*, I, 8, 13. ἔτι γὰρ ἀνθρωπτικὸν ἡ κακία μεμιγμένη τινὶ ἐναντίῳ : mot admirable de vérité et de profondeur.

[3] *Id.*, IV, 8, 1.

son et dans une ardeur semblable à celle de la femme qui désire devenir grosse et enfanter, s'agite pour produire et créer, ποιεῖν σπεύδει καὶ δημιουργεῖν, et dans cette inclination violente tend vers le sensible[1]. C'est ainsi que s'approchant de la matière elle s'est formé un corps individuel, lui a donné et lui conserve la vie, la forme et la beauté. Il n'y aurait à cela pour ainsi dire que demi-mal ; car veiller au bien d'un être inférieur, n'empêche pas celui qui prend ce soin de garder, s'il le veut, sa perfection[2]. Mais nos corps étant très imparfaits, les âmes chargées de les administrer ont dû, pour les gouverner, se mêler à eux d'une façon plus intime. Elles ont en effet une double puissance : celle de remonter par un désir intellectuel vers le principe d'où elles procèdent, et celle d'agir sur les choses d'ici-bas[3].

L'incorporation est un mal pour l'âme parce que c'est pour elle un éloignement de Dieu, son bien, ἀπόστασις. Ce mal a son principe dans l'orgueil, ἡ τόλμα, qui même dans sa vie antérieure en a troublé la pureté. Dans le désir de n'appartenir qu'à elle-même, dans le plaisir et la joie de la liberté de se mouvoir[4], d'un mouvement volontaire[5] et qui n'en est pas moins donné dans sa nature, c'est-à-dire nécessaire, elle s'est détachée de l'âme universelle pour s'individualiser et créer quelque chose après elle. La nécessité n'exclut pas la volonté et la liberté ; car ce n'est jamais volontairement qu'un être déchoit. Mais comme ce mouvement nécessaire est en même temps spontané, φορᾷ οἰκείᾳ, on peut dire qu'il

[1] *Enn.*, IV, 7, 13.
[2] *Enn.*, IV, 8, 2. Conf. II, 9, 7. Nous avons été liés au corps quand il y avait déjà un premier lien de formé, δεσμός· ἡμεῖς μὲν ὑπὸ τοῦ σώματος δεδέμεθα ἤδη δεσμοῦ γεγενημένου. Car dans l'âme universelle, la nature du corps a déjà éprouvé un lien quand elle nous enchaîne d'un second, ἐν γὰρ τῇ πάσῃ ψυχῇ ἡ τοῦ σώματος φύσις δεδεμένη ἤδη συνδεῖ... δεσμῷ δευτέρῳ.
[3] *Id.*, IV, 8, 4.
[4] *Enn.*, VI, 1, 1. τὸ βούλεσθαι ἑαυτῶν εἶναι, τῷ ἐξουσίῳ ἡσθεῖσθαι πόλλῳ, τῷ κινεῖσθαι παρ'αὐτῶν.
[5] *Id.*, IV, 8, 4. ῥοπῇ αὐτεξουσίῳ.

est justement puni. D'un autre côté, comme c'est par une loi éternelle de la nature que l'âme est nécessitée à vouloir ainsi, et que la procession qui résulte de ce mouvement a pour fin l'utilité d'un autre être, on peut, sans se contredire soi-même ni contredire la vérité, affirmer que c'est Dieu qui envoie l'âme ici-bas[1]. Pourvu qu'elle fuie aussi promptement que possible les tentations qui l'y attendent, il ne lui sera pas nuisible d'avoir connu le mal. La comparaison du contraire lui permettra d'apprécier plus exactement la nature du vrai bien[2].

Elle peut, dans cette vie terrestre, manifester ses forces et ses facultés par la richesse et la variété de ses créations extérieures, passer de la puissance, où l'incorporéité la fait sommeiller invisible, à la vie éveillée de l'acte et prendre ainsi une plus pleine conscience de soi[3]. Mais c'est à une condition, à savoir qu'elle s'enfuie le plus promptement d'ici-bas et s'en retourne dans sa chère patrie. Il ne faut pas entendre par là qu'il lui soit enjoint de rompre violemment le lien qui l'attache au corps, de peur qu'elle n'emporte avec elle quelque chose des passions, des souillures et des vices que ce corps lui a imprimés. Ce n'est qu'en cas de nécessité absolue qu'il est permis à l'homme de renoncer à la vie : il doit attendre que le corps lui-même se détache de l'âme et faire jusque-là tous les progrès possibles dans la voie de la perfection[4].

Le bien suprême est d'arriver à l'unification avec Dieu; les moyens d'y arriver sont des biens nécessaires mais relatifs : les vertus; car c'est par la vertu qu'on ressemble et qu'on s'unit à Dieu[5]. Sans la vertu Dieu n'est qu'un mot[6].

Il y a deux[7] ordres de vertus : les vertus inférieures, et les

[1] *Enn.*, IV, 8, 4. θεὸν καταπέμψαι.
[2] *Enn.*, IV, 8, 7.
[3] *Id.*, IV, 8, 7.
[4] *Id.*, I, 9, 1.
[5] *Enn.*, I, 2, 1.
[6] *Id.*, II, 9, 15. ἄνευ δὲ ἀρετῆς ἀληθινῆς θεὸς λεγόμενος ὄνομά ἐστιν.
[7] *Enn.*, I, 2, 7. τὰς ἐλάττους καὶ τὰς μείζους. I, 3, 6. καὶ τάχα ἂν φυσικάς

vertus supérieures, ou les vertus naturelles et les vertus parfaites, ou encore les vertus instinctives et les vertus rationnelles. Mais la plupart des vertus ont toujours quelque rapport à la matière[1], en même temps qu'elles se fondent toutes sur la dialectique, c'est-à-dire sur la philosophie. Car même celles qui ne sont pas rationnelles, λογικαί, appliquent des raisonnements, λογισμούς, aux passions et aux actions.

Le premier ordre de vertus commence à nous donner quelque ressemblance avec Dieu : non pas qu'il les possède, mais parce qu'il est le principe de l'ordre, de la proportion, de la mesure, de l'harmonie, conditions et caractères des vertus humaines[2].

Il semble que ce soit là ce que Plotin appelle les vertus naturelles, φυσικαί, d'où l'on s'élève aux vertus parfaites, τέλειαι, quand la philosophie, σοφία, vient apporter sa lumière. Les deux sortes de vertus d'ailleurs se complètent l'une par l'autre[3]; elles se conditionnent et s'enchaînent les unes les autres. Les vertus naturelles ne produisent qu'une moralité imparfaite; aux unes comme aux autres est nécessaire la connaissance des principes d'où toutes deux dépendent. La

τις ἀρετὰς ἔχοι ἐξ ὧν αἱ τέλειαι, σοφίας γενομένης... μετὰ τὰς φυσικὰς οὖν ἡ σοφία, — εἶτα τελειοῖ τὰ ἤθη... αἱ ἕξεις... ἴσχουσι δὲ αἱ λογικαί. Les vertus rationnelles sont les supérieures ; les vertus inférieures opposées aux λογικαί n'ont pas de nom dans Plotin. Macrobe (*Comm. in Somn. Scip.*, I, 8) a découvert quatre ordres de vertus dans Plotin : « Plotinus.. gradus earum vera et naturali divisione compositos per ordinem digerit; quatuor sunt, *inquit* (on ne trouve rien de tel dans Plotin), quaternarum genera virtutum : ex his primæ politicæ vocantur, secundæ purgatoriæ ; tertiæ animi jam purgati ; quartæ exemplares ». On pourrait, à la rigueur, établir trois ordres de vertus ; mais le quatrième ne comprend pas les vertus : ce sont les modèles de la vertu, antérieurs et supérieurs à elle, de purs intelligibles. I, 2, 7. τἀκεῖ τὰ πρὸ τῆς ἀρετῆς ἐν νῷ ὥσπερ παραδείγματα. La vertu garde toujours quelque chose de pratique. Simplicius d'ailleurs (*in Phys. Ar.*, p. 219) ne voit non plus comme nous que deux classes de vertus dans Plotin : Διαίρει (Πλωτῖνος) τὰς ψυχικὰς ἀρετὰς εἴς τε τὰς ἠθικὰς καὶ διανοητικάς, καὶ ἐφ' ἑκατέρων δείκνυσι πῶς ἐν τῷ πρός τι εἰσί.

[1] *Enn.*, I, 3, 6. καὶ γὰρ μετὰ τῆς ὕλης τὰ πλεῖστα.

[2] *Enn.*, I, 2, 1. ὁμολογία κοσμὸς, τάξις, et plus bas, μέτρον.

[3] *Enn.*, I, 3, 6. ἡ ἑτέρα τὴν ἑτέραν ἐτελείωσεν, et I, 2, 7. ἀντακολουθοῦσιν τοίνυν ἀλλήλαις καὶ αὗται αἱ ἀρεταὶ ἐν ψυχῇ.

théorie est le fondement de la pratique. Ce premier ordre comprend les vertus politiques qui sont au nombre de quatre :

1. La sagesse ou la prudence, ἡ φρόνησις, qui se rapporte à la raison discursive, τὸ λογιζόμενον[1]; c'est une sorte de raisonnement, de réflexion, ἐπιλογισμός τις, établissant des règles générales de conduite, cherchant si les actes particuliers se conforment et correspondent à ces lois générales, posant, par exemple, ces questions : Faut-il en ce moment s'abstenir, ou ajourner telle action, ou vaudrait mieux faire toute autre chose ? C'est la dialectique, la science en général qui fournit à la sagesse les principes nécessaires à la pratique. Sans la dialectique les sciences inférieures, la morale, par conséquent, seraient imparfaites; mais d'un autre côté, sans ces sciences inférieures, sans la morale, le dialecticien ne deviendrait pas ce qu'il est et doit être, un sage. Elles doivent même être antérieures dans le temps et le progrès qu'il fait dans la vertu s'accroît avec elles.

2. Le courage a rapport à la faculté irascible;

3. La tempérance, σωφροσύνη, consiste dans l'accord et l'harmonie des désirs, τοῦ ἐπιθυμητικοῦ, avec la raison, πρὸς λογισμόν.

4. La justice enfin impose à chacune de ces facultés l'obligation de remplir son œuvre propre, οἰκειοπραγίαν, soit qu'elles doivent commander ou obéir. Mais ces vertus ne suffisent pas pour nous rendre vraiment semblables à Dieu; elles ont bien comme toutes les vertus une force purificative; mais elles n'ont pas celle de l'assimilation à Dieu, τὴν ὁμοίωσιν. C'est pourquoi Platon a admis un second ordre de vertus[2].

Ce sont les vertus de l'âme qui a été déjà purifiée, et qui veut purifier à son tour la partie irraisonnable de notre être. Le but de l'homme qui a franchi ce premier stade est de redevenir ce qu'il était auparavant, de vivre de la vie intelli-

[1] *Enn.*, I, 2, 1.
[2] *Enn.*, I, 2, 3. διττὰς τιθείς.

gible autant que possible; car il pourra y avoir en lui des fautes inconscientes, ἀπροαίρετόν τι Il est encore double, διπλοῦς ὤν : il est un Dieu et un démon. Dans cet état les vertus, sans changer de nom, se transforment. La justice consiste à diriger l'action de l'âme vers la raison pure, vers le principe qui est un et dans lequel on ne peut distinguer de parties; la tempérance devient la conversion de l'âme vers elle-même; le courage est l'impassibilité par laquelle l'âme devient semblable à ce qu'elle contemple, la persévérance de la raison à rester en elle-même et à rester séparée de la matière. La sagesse ou la philosophie, c'est la pensée même[1].

La raison divine, sans être vertu elle-même, est l'archétype de ces vertus par lesquelles nous nous rapprochons de plus près de ce modèle intelligible et devenons vraiment semblables à Dieu. Il y a deux espèces de ressemblances : l'une consiste dans l'identité de nature des choses dites semblables, parce qu'elles sont issues d'un même principe; la seconde espèce dérive du fait qu'une chose ressemble à une autre, parce que celle-ci est son principe. Dans ce dernier cas, il est évident qu'il n'y a pas réciprocité dans la ressemblance.

Les vertus, même les vertus politiques, ornent notre âme parce qu'elles y déposent une limite, une mesure semblable à la mesure qui constitue l'intelligible. Par là elles reçoivent une trace de la perfection qui y règne. La mesure est un caractère du divin. Elles ne se bornent pas à donner la mesure et une règle à nos pensées et à nos actions : elles sont purificatives, καθάρσεις. Ainsi la sagesse peut nous purifier en nous détournant de la pensée des choses corporelles, et, en rendant notre âme pure de passivité, l'aider à penser l'intelligible, ce qui signifie s'assimiler à lui. Ce n'est pas que notre pensée puisse être identique à la pensée divine : celle-ci principe de la nôtre lui est nécessairement supérieure et en diffère. Le

[1] *Enn.*, I, 2, 5, 6 et 7. ἡ νόησις ἐκεῖ ἐπιστήμη καὶ σοφία.

mot penser ne s'applique pas dans le même sens à l'homme et à Dieu[1]. De même que la parole de la voix, ὁ ἐν φωνῇ λόγος, est une imitation de la parole de l'âme, de même la parole de l'âme est l'imitation d'une autre parole, et de même que la parole écrite et prononcée a des parties distinctes, par rapport à la parole de l'âme, de même la parole de l'âme n'est que l'expression, la manifestation, ἑρμηνεύς, l'interprétation de la parole qui est avant elle, du verbe intelligible. La vertu appartient ainsi à l'âme et non à la raison, encore moins à ce qui est au-dessus de la raison. Se purifier n'est pas la même chose qu'être pur et est une chose inférieure.

Être pur, c'est, pour un être, être débarrassé de toute chose étrangère à son essence : c'est une vertu négative. La pureté n'est pas encore la possession du bien, parce que l'âme ne possède pas par essence le bien : elle est ἀγαθοειδής et non ἀγαθή. Si elle l'avait possédé, puis perdu, la purification le lui aurait rendu, et d'ailleurs elle ne serait pas tombée dans le mal. Mais la nature de l'âme la porte au mal comme au bien, πέφυκε γὰρ ἐπ'ἄμφω.

Le bien pour elle est de rester unie avec ce qui a de l'affinité avec elle tout en lui étant supérieur, et pour opérer cette union il faut qu'elle fasse un effort pour se retourner et se convertir, σύνεσται δὲ ἐπιστραφεῖσα. La vertu ne consiste pas dans cet effort même, mais dans le résultat qu'il atteint, et ce résultat, c'est l'intuition de l'intelligible, c'est l'image que cette intuition réalise en elle. L'âme, il est vrai, possédait déjà cette image, puisqu'elle a la faculté de la réminiscence[2] qui suppose une possession antérieure, mais elle la possédait en puissance et non en acte Pour la faire passer à l'acte, l'âme a besoin de se porter vers l'intelligible et la raison pure[3].

[1] *Enn.*, I, 2, 3. νοεῖ τε ἡ ψυχὴ ἄλλως... τὸ νοεῖν ὁμώνυμον; οὐδαμῶς... τὸ μὲν πρώτως, το δὲ παρ'ἐκείνου ἑτέρως.

[2] Faculté bien inutile dans le système psychologique de Plotin, qui donne à l'âme la puissance de l'intuition directe et immédiate.

[3] *Enn.*, I, 2, 4.

La vertu a pour fin la vie la plus pure de l'esprit dans sa liberté; non-seulement elle maîtrise et mesure les passions; non-seulement elle domine l'action; mais elle prépare et amène l'âme transfigurée au seuil de la vie purement intelligible où la liberté même s'évanouit, et en qui consiste sa félicité.

§ 2. — *Le Bonheur.*

Le bonheur, dont la conscience n'est pas, quoi qu'on dise[1], une condition essentielle, le bonheur n'est pas la vie même, mais la possession de la vie parfaite, telle que la mène l'homme vertueux. Cette vie parfaite consiste dans la vie de la raison. Toutes les autres espèces de la vie sont imparfaites, ne sont pas plutôt la vie que son contraire. L'action pratique, la vie extérieure n'est que le résultat de la faiblesse, de la débilité de la faculté spéculative. C'est quand des hommes ressemblent à des enfants et sont comme eux incapables de la vie contemplative qu'ils cherchent dans l'action une ombre de la contemplation et de la raison[2]. Le caractère du bonheur est que l'homme arrivé à cet état ne désire plus rien; la présence réelle du bien suffit au bonheur, et il n'est pas nécessaire qu'on ait conscience, qu'on sente qu'il est présent en nous[3]. La sagesse en acte n'est pas chose adventice, ἔπακτόν τι : sa réalité consiste dans son essence, et cette essence ne périt ni dans le sommeil ni dans l'état d'inconscience. L'activité de la raison peut subsister et nous rester cachée[4]. La conscience de sa vertu, loin d'être la condition du bonheur de l'homme, en affaiblirait plutôt l'énergie et l'intensité. Le

[1] *Enn.*, I, 4, 3.
[2] *Enn.*, III, 8, 3. ὅταν ἀσθενήσωσιν εἰς τὸ θεωρεῖν σκιὰν θεωρίας καὶ λόγου τὴν πρᾶξιν ποιοῦνται.
[3] *Id.*, I, 4, 9 et 10. τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ παρακολουθεῖν αὐτῷ παρεῖναι.
[4] *Id.*, I, 4, 10. λανθάνει.

bonheur n'est pas étranger aux plaisirs, mais les plaisirs qu'il goûte sont les plaisirs attachés à la présence des vrais biens, et ces plaisirs ne sont ni accidentels ni placés dans l'ordre des choses en mouvement[1]. Ces biens lui sont toujours présents, parce qu'ils se ramènent à la vertu, et que la vertu étant un état de l'âme, l'âme ne peut cesser d'être toujours présente à elle-même.

La fortune ne peut changer la nature des actions de l'homme vertueux : elle ne peut qu'en varier la forme. Le bonheur consistant à bien vivre, εὐζωΐα, et bien vivre étant un acte de l'âme, le bonheur apppartient à l'âme et non à l'animal, τὸ ζῶον, au composé de l'âme et du corps. Le corps ne contribue en rien au bonheur; au contraire le développement des facultés sensibles rend l'homme plus pesant et l'incline davantage vers la terre. Le sage cherchera plutôt à affaiblir, à dompter les forces du corps pour montrer combien l'homme véritable diffère de l'homme extérieur. Il soigne cependant son corps aussi bien et aussi longtemps que possible, comme un musicien prend soin de sa lyre, tant qu'elle n'est pas, par suite de vétusté ou d'accident, hors de service; mais si cela arrive, il la laisse de côté et chante alors sans accompagnement. Cependant ce n'est pas inutilement que cet instrument lui aura été donné à l'origine, et il se rend compte qu'il a eu bien souvent l'occasion de s'en servir et d'en connaître l'utilité.

Le sage ne croit pas son bonheur accru par les plaisirs, la santé, le repos, ni diminué par les contraires. Il vit sans connaître la crainte, ou du moins s'il en éprouve, il traite son âme, un instant effrayée, comme on traite un enfant que la douleur égare, soit par la raison, soit par la menace. Mais s'il reste insensible à la crainte, il ne devient pas insensible à la reconnaissance, au pardon, à l'amitié : il sait aimer; mais il traite ceux qu'il aime comme lui-même, c'est à-dire

[1] *Enn.*, I, 4, 11. οὐκ ἐν κινήσεσιν οὔσαις, comme les plaisirs d'Épicure.

qu'il sait concilier les tendresses de l'âme avec la vie de la raison [1].

Le bonheur ne s'accroît pas avec la durée. Le bonheur est un état de l'âme : c'est l'acte, la perfection de la vie; il est par suite toujours présent. Le souvenir du bonheur passé ne peut s'ajouter à l'état actuel de l'âme qui constitue le bonheur. Il n'y a d'existence réelle que dans le présent

On ne peut pas dire qu'on a eu par la durée plus de bonheur ni de malheur; car on ne peut pas additionner ce qui n'est plus avec ce qui est. Le bonheur est indivisible : il n'a d'autre mesure que le présent [2]. La vraie béatitude consiste dans l'acte propre de l'âme et l'acte propre de l'âme consiste dans l'acte de la pensée, ἐν τῷ φρονῆσαι, acte toujours présent [3].

§ 3. — *La Volonté et la Liberté. — Le Destin et la Providence. — Le Caractère.*

L'âme est sujette à faillir et en même temps elle est capable de se maintenir dans la voie du bien et de s'y remettre, si elle l'a quittée : elle est par nature capable du mal et du bien. Il y a lieu alors de se demander si les actes qui la font déchoir du bien et les actes qui l'y maintiennent ou la purifient, sont les effets nécessaires de sa nature ou les effets contingents d'une détermination volontaire et libre. Sommes-nous, au moins en quelque mesure, moralement libres [4] ? Et

[1] *Enn.*, I, 4, 15. τοῖς φίλοις ἂν εἴη μάλιστα μετὰ τοῦ νοῦν ἔχειν.

[2] Sénèque, se plaçant à un point de vue moins philosophique, pense au contraire que le présent étant un mouvement insaisissable pour l'homme et qui s'écoule sans cesse, il n'y a à nous appartenir réellement que le passé, puisque rien ne peut nous le ravir : « *Nostrum est* quod præteriit temporis, nec quidquam ex loco tutiore quam quod fuit. »

[3] *Enn.*, I, 5, 10.

[4] *Enn.*, VI, 8, 1. ἐγὼ μὲν, οἶμαι... ἐφ'ἡμῶν αὐτῶν... εἴτι ἐφ'ἡμῖν ὂν τυγχάνει.

d'abord que faut-il entendre par là? Nous avons bien une sorte de notion de quelque chose de tel; mais quelle est cette notion et comment y arrivons-nous[1]? Il semble que nous arrivons à concevoir que nous possédons une certaine liberté quand nous sommes dans un état contraire, c'est-à-dire quand nous subissons la domination du sort, de la contrainte, de passions qui violentent l'âme. Nous jugeons[2] alors que ces choses sont maîtresses de nous, que nous leur sommes asservis, que nous allons où elles nous poussent. Nous nous demandons alors[3], si *nous*, nous ne sommes vraiment rien, s'il n'y a rien qui dépende jamais de nous; et nous nous répondons que nous sommes libres lorsque, en accomplissant notre action, nous ne sommes asservis ni par les circonstances fortuites, ni par la nécessité, ni par la violence de nos passions, lorsqu'en un mot nous faisons ce que nous voulons, et que rien ne s'oppose et ne résiste à nos volontés[4].

La notion de la liberté c'est donc que nous ne soyons assujettis qu'à notre volonté, et que les choses n'arrivent ou n'arrivent pas qu'autant que nous l'aurons voulu; est volontaire, ἑκούσιον, ce que nous faisons sans y être contraints et sachant ce que nous faisons; est libre, ἐφ'ἡμῖν, ce que nous sommes maîtres de faire, ὃ καὶ κύριοι πρᾶξαι[5]. Ces deux conditions sont souvent réunies, mais elles diffèrent cependant dans leur essence[6], et il y a même des cas où elles sont opposées l'une à l'autre, où l'acte est libre sans être voulu. Pour que l'acte

Il faut remarquer la réserve et la limitation de la formule, εἴτι. Y a-t-il dans nos actes *quelque chose* qui dépende de nous-mêmes?

[1] *Enn.*, id. τοῦτο δ'ἐστί τις ἔννοια τοῦ τοιούτου.

[2] *Id.*, id. νομίσαντες.

[3] *Id.*, id. ἠπορήσαμεν.

[4] *Enn.*, VI, 8, 1. ὃ μὴ τυχαῖς δουλεύοντες, μηδὲ ἀναγκαῖς μηδὲ πάθεσιν ἰσχυροῖς πράξαιμεν. Il s'agit donc exclusivement ici de la liberté des actes.

[5] *Enn.*, VI, 8, 1. ἡ ἔννοια τοῦ ἐφ'ἡμῖν ὃ τῇ βουλήσει δουλεύει καὶ παρὰ τοσοῦτον ἂν γένοιτο ἢ μὴ παρ'ὅσον βουληθείημεν ἄν.

[6] *Id.*, id. τοῦ λόγου αὐτῶν ἑτέρου ὄντος.

soit réellement voulu, il faut que l'agent sache ce qu'il fait et tout ce qu'il fait.

Mais l'homme n'est pas un être simple; son âme même a des facultés multiples et diverses. Le libre arbitre appartient-il à toutes ces facultés ou à quelques-unes seulement? Il est manifeste que nous ne pouvons l'attribuer ni au désir, ni aux passions, ni à la sensation, ni à l'imagination, qui sont, si souvent, nos maîtres. Comment ce qui est produit par un désir pourrait-il être un acte libre, αὐτεξούσιον, puisque le désir implique un besoin, et que, fût-ce même un bien, ce besoin nous entraîne et nous contraint[1]? L'union de l'âme avec le corps fait de nous des créatures dépendantes du système général du monde, c'est-à-dire fait de nous une partie du monde. En tant que partie de ce système nous sommes soumis à l'influence des astres, à la puissance de la révolution sidérale qui meut et gouverne tout l'ordre des choses cosmiques.

Mais nous sommes aussi un tout; chacun de nous, en tant qu'il est lui-même une personne, est un vrai tout[2]; nous avons en nous un principe libre, bien que nous n'en fassions pas toujours usage. Nous nous mouvons nous-même en tant que tels, et comme l'âme universelle, nous nous mouvons autour de Dieu qui est en nous. De ce côté, du côté de l'âme, nous sommes une essence particulière et maîtres de nous, αὐτῶν κύριοι[3]. Mais la nature agit sur nous, comme par une force magique[4].

C'est cette force dont nous ressentons les effets dans nos passions, et dont la raison seule est affranchie parce que son activité n'a pas besoin d'organes. Tout ce que nous recevons

[1] *Id.*, VI, 8, 4.

[2] *Enn.*, II, 2, 2. ὅσον δὲ αὐτοὶ, οἰκεῖον ὅλον. Non seulement l'homme, mais tous les êtres de l'univers, comme les organes de notre corps, non seulement sont des parties, mais forment eux-mêmes des touts. II. 3, 7. μὴ μόνον μέρη, ἀλλὰ καὶ ὅλα.

[3] *Enn.*, VI, 8, 12.

[4] *Id.*, IV, 4, 39, 44, 45.

de l'extérieur, parents, patrie, richesse, force, beauté, vient de la nature, mais cette puissance du mouvement général qui entraîne le monde[1] ne fait pas que rien ne soit en notre pouvoir. Sans doute le principe étant donné, les conséquences suivent fatalement. Mais les hommes aussi sont des principes : ils se meuvent vers le bien par leur propre nature et constituent une force libre et maîtresse d'elle-même[2]. Par le corps chacun de nous est éloigné de l'essence; par son âme, qui le constitue principalement, il participe de l'essence; il est une certaine essence. En tant que nous ne sommes pas essence même, nous ne sommes pas maîtres de notre essence; en tant que nous participons à l'essence, qui est maîtresse de nous, on peut dire que même ici-bas, dans une certaine mesure, nous sommes maîtres de nous[3].

Nous sommes maîtres de nous parce que nous avons en nous une faculté, une seule, qui est libre : cette faculté c'est la volonté, et la volonté c'est la raison, la droite raison. La vertu, dit-on, n'a pas de maître, et on a raison de le dire, il dépend de nous d'être bon ou de le devenir.

C'est nous qui voulons et qui choisissons. Mais pourquoi? Parce que la vertu est une sorte d'activité constante de l'âme, ἕξις, qui la transforme, pour ainsi dire, en raison. La liberté n'est pas l'attribut de l'activité pratique, mais de la raison, abstraction faite de l'activité extérieure.

Mais s'il appartient à la nature de la raison de bien vouloir, comment accorder la liberté à un être qui obéit à sa nature? Toute action a un but; ce but extérieur n'est-il pas une nécessité qui la détermine? C'est là altérer la notion de la volonté. C'est contre sa volonté que tout être s'éloigne du bien; c'est la servitude même de ne pouvoir s'y porter. L'être qui par nature se porte au bien ne peut être considéré comme

[1] *Enn.*, III, 2, 10.
[2] *Id.*, III, 2, 10. ἀρχαὶ δὲ καὶ ἄνθρωποι· κινοῦνται γοῦν πρὸς τὰ καλὰ οἰκείᾳ φύσει καὶ ἀρχὴ αὕτη αὐτεξούσιος.
[3] *Enn.*, VI, 8, 12.

contraint : au contraire. Le libre arbitre précède l'action, la vertu pratique, parce que l'action est toujours mélangée de circonstances accidentelles, qui la déterminent en quelque mesure. Quand la vertu pratique est dite libre, c'est que l'âme est devenue raison. La liberté est une activité tout interne et ne peut appartenir en propre qu'à la volonté, parce que la volonté c'est la pensée, et c'est même parce qu'elle se conforme à la raison qu'elle a reçu ce nom[1]. La volonté veut le bien, et en cela elle est conforme à la raison ; car l'acte véritable de la pensée est dans le bien.

La raison ainsi possède ce que la volonté veut, et la volonté devient pensée, dès qu'elle a atteint ce qu'elle voulait, le bien[2].

A cette doctrine du libre arbitre semble s'opposer la théorie du destin, εἱμαρμένη, d'après laquelle tout ce qui arrive arrive nécessairement[3]. Le destin est la nécessité. L'être de toute essence est de produire tel acte déterminé, τοιάνδε ἐνέργειαν ἀποδιδόναι. Rien n'arrive sans cause. Les corps n'entrent pas en mouvement sans une force motrice externe. L'âme n'agit pas par une impulsion aveugle et sans motif. Il faut que sa volonté, comme son désir, soit excitée par un stimulus interne ou externe. Point d'objet désirable, point de mouvement psychique[4]. Sans doute on peut assigner à ces mouvements leurs causes prochaines ; mais il y a une cause générale qui les domine et les conditionne toutes. C'est la nature et ses lois invariables et inflexibles.

[1] *Enn.*, VI, 8, 6. ἡ δὲ βούλησις ἡ νόησις, βούλησις δὲ ἐλέχθη, ὅτι κατὰ νοῦν· καὶ γὰρ ἡ λεγομένη βούλησις τὸ κατὰ νοῦν μιμεῖται. Je ne connais aucune étymologie qui rapproche ces deux mots. Plotin veut dire sans doute que la volonté a reçu son nom, βούλησις, parce qu'elle délibère, βουλεύεσθαι, et que la raison seule délibère (VI, 8, 6) : ταῦτα μὲν μὴ βεβουλεῦσθαι γενέσθαι.

[2] *Enn.*, VI, 8, 6. ἡ γὰρ βούλησις θέλει τὸ ἀγαθόν· τὸ δὲ νοεῖν ἀληθῶς ἐστιν ἐν τῷ ἀγαθῷ.

[3] Héraclite (Stob., *Ecl*,. I, 6, 178). Chrysippe (A.-Gell., *N. Attic.*, VI, 2)· εἱμαρμένη φυσικὴ σύνταξις τῶν ὅλων ἐξ ἀϊδίου τῶν ἑτέρων τοῖς ἑτέροις ἐπακολουθούντων. Rav., *Mem. Acad. Inscript.*, t. XXI, p. 63.

[4] *Id.*, III, 1, 1. εἰ μηδὲν ὀρεκτὸν ἐκίνησεν. οὐδ᾽ἂν ὅλως ἐκινήθη.

Si on considère la nature comme une seule âme répandue dans tout l'univers, qui mouvant et produisant tout, fait que les causes secondes découlent de la cause première, et si on appelle destin la suite et la connexion de ces causes entr'elles et avec la cause première, on supprime la notion même de cause. Toutes les choses n'en font plus qu'une. Nous ne sommes plus *nous;* il n'y a plus d'action qui soit *nôtre;* ce n'est plus *nous* qui raisonnons et pensons. Or il est absolument nécessaire d'admettre le moi, l'individualité, la personnalité humaine[1]. La vie de chaque individu, ses actions, ses pensées, lui viennent de lui-même, de son moi individuel, ὑπάρχειν παρ' ἑαυτοῦ ἕκαστον[2].

Les astres annoncent et indiquent les événements à venir : ils ne les produisent pas tous. Ce sont des signes et comme une page d'écriture où l'on peut lire l'avenir. Mais l'influence sidérale et tellurique, dont il ne faut pas nier les effets, ne nous réduit pas à n'être qu'une meule qui tourne, des pierres entraînées par leur poids, en un mot à n'être plus des hommes[3]. Il y a lieu de distinguer : il y a des actes dont nous sommes les auteurs libres, et il y a des faits, même psychiques, où nous sommes passifs. L'âme a le pouvoir de résister aux influences physiques, au tempérament et aux passions qui en dérivent[4]. C'est cette puissance qui constitue l'homme véritable, l'autre homme n'est que l'animal; car tout homme est double : δίττος γὰρ ἕκαστος[5]. Ce qui est essentiellement *nous*, ἡμεῖς, est le principe auquel la nature a donné de triompher de ses passions[6]. La vertu n'a pas de maître.

L'homme est libre puisqu'il est responsable, puni de ses fautes, récompensé de ses vertus[7]. L'homme a une double

[1] *Enn.*, III, 1, 4. δεῖ καὶ ἕκαστον ἕκαστον εἶναι.
[2] *Enn.*, III, 1, 4.
[3] *Enn.*, III, 1, 5. λίθοις φερομένοις... οὐκ ἀνθρώποις.
[4] *Id.*, id., III, 1, 5.
[5] *Id.*, II, 3, 9.
[6] *Enn.*, II, 3, 9. ἡμεῖς οἷς καὶ κρατεῖν τῶν παθῶν ἔδωκεν ἡ φύσις.
[7] *Id.*, III, 2, 10.

vie : οἷον ἀμφίβιοι; dans l'une, il est soumis à la nécessité; dans l'autre, il a une volonté libre. La nécessité divine n'exclut pas la volonté : elle l'enveloppe[1]. Admettre la théorie qui enchaînant et liant toutes choses les unes aux autres, fait dériver de leur connexion les qualités de chaque être et pose une cause unique produisant tout par les raisons séminales, c'est faire de notre liberté un vain nom, ὄνομα μόνον τὸ ἐφ' ἡμῖν εἶναι[2]. Or elle n'est pas un vain nom; la conscience l'atteste.

Pour concilier notre liberté, notre personnalité[3], avec l'ordre universel et l'enchaînement des choses qu'il est impossible de nier, il suffit d'admettre qu'il y a une âme universelle et l'âme individuelle[4]. Or l'âme individuelle est aussi une cause première, πρωτουργὸς αἰτία, c'est-à-dire une cause ayant la puissance de commencer, et si elle n'a cette libre puissance dans son entier développement que hors du corps, dans le corps même qui la soumet à l'ordre général elle ne la perd pas tout entière. Il y a donc deux espèces de causes : l'âme libre et les lois physiques de la nature qui limitent parfois sa liberté. Ce n'est que lorsqu'elle agit selon la droite raison, qu'elle en jouit complètement. Mais cette limite fait naître le mal, le fait naître nécessairement dans l'ordre physique comme dans l'ordre moral. Pourquoi donc ce monde a-t-il été créé, puisqu'il devait renfermer, quoi qu'on fasse, un mal nécessaire ? Il est absurde d'attribuer au hasard l'existence et la constitution de l'univers. Le Démiurge qui l'a créé, on ne sait pourquoi, ne serait-il pas un être jaloux et méchant[5] ?

Demander pourquoi le monde a été créé et pourquoi l'âme existe, c'est demander pourquoi Dieu existe. Il ne faut pas

[1] *Enn.*, IV, 8, 5. οὐ τοίνυν διαφωνεῖ ἀλλήλοις... ἥ τε ἀνάγκη τό τε ἑκούσιον... ἐπείπερ ἔχει τὸ ἑκούσιον ἀνάγκη.
[2] *Enn.*, III, 1, 7.
[3] *Id.*, id. ἡμᾶς τι εἶναι.
[4] *Id.*, id. τὴν τοῦ παντὸς... τὴν ἑκάστου.
[5] *Enn.*, III, 2.

demander le pourquoi de ce qui est éternel. Ce qui est nécessaire est éternel et les choses ont nécessairement un principe. Ce principe a créé parce qu'il n'y a que le plus impuissant des êtres duquel il ne procède rien. Ce qu'il a créé ne mérite pas tous les griefs qu'une philosophie étroite et plate lui adresse. Ceux qui ont des yeux pour voir, une âme pour goûter le beau dans la nature et dans l'art, savent l'y reconnaître, là même où le vulgaire reste aveugle ou indifférent[1]. L'esprit éclairé par la raison reconnaît lui-même qu'il y a de l'ordre et de la justice dans le monde, et que chacun y a le sort qu'il mérite ou a mérité[2].

Dieu est Providence. Sans doute il ne faut pas croire à une providence particulière, en ce sens que Dieu, avant de créer le monde, aurait tout prévu et tout délibéré; car le monde existe de toute éternité. Mais il y a une providence universelle qui consiste en ce que l'univers est conforme à la raison, et par conséquent à l'ordre et à la justice comme à la beauté. S'il n'a pas, parce qu'il ne pouvait pas l'avoir, la perfection du monde intelligible, son archétype, son paradigme, il a toute la perfection qu'il pouvait avoir, et si on l'envisage dans son ensemble, il est beau, complet, ordonné, harmonieux[3]. Les accidents et les maux qu'on relève dans le monde ne sont inutiles ni à l'ordre qui y règne, ni même à son existence. La vie humaine d'ailleurs n'a pas la valeur qu'on lui attribue : elle est au fond de peu de prix. Nos joies et nos peines, nos rires et nos larmes n'ont rien de sérieux, parce que leur objet lui-même n'est pas sérieux[4]. Ce sont des jeux d'enfant ou d'homme qui s'amusent à remplir un rôle dans

[1] *Enn.*, II, 9, 16.
[2] *Id.*, II, 9, 9.
[3] *Enn.*, III. 2, 3. Conf. Leibn., *Theodic.*, II, §§ 134-146-214.
[4] *Enn.*, III, 2, 15. ὥσπερ δὲ ἐπὶ θεάτρων ταῖς σκηναῖς οὕτω χρὴ καὶ τοὺς φόνους θεᾶσθαι καὶ πάντας θανάτους... μεταθέσεις πάντα καὶ μετασχηματίσεις καὶ θρήνων καὶ οἰμωγῶν ὑποκρίσεις... πάντα ποιεῖ (l'âme) ἐν σκηνῇ τῇ ὅλῃ γῇ... Τοιαῦτα ἔργα ἀνθρώπου. τὰ κάτω καὶ τὰ ἔξω μόνα ζῆν εἰδότος καὶ ἐν δακρύοις καὶ σπουδαίοις, ὅτι παίζων ἐστιν ἀγνοηκότος· μόνῳ γὰρ τῷ σπουδαίῳ σπουδαστέον ἐν σπουδαίοις τοῖς ἔργοις· ὁ δ'ἄλλος ἄνθρωπος, παίγνιον.

une comédie ou une tragédie. La mort d'un être qui le dissout en ses éléments fournit à la raison de l'univers de la matière pour en engendrer d'autres. C'est pour l'âme un changement de vêtement. La vie même contribue à la perfection morale du monde parce qu'elle donne à la justice divine l'occasion de s'exercer, et qu'en maintenant dans les âmes, devenues plus vigilantes, l'idéal moral, Dieu leur fait mieux connaître le prix de la vertu.

Si l'on objecte que le bonheur n'est pas toujours la récompense de la vertu, il faut répondre que l'on se fait une fausse idée du bonheur, et que si l'on arrive à s'en faire une notion plus exacte, on reconnaîtra que rien de mal n'arrive et ne peut arriver à l'homme de bien, non plus que rien de bon au méchant. Tout, même ici-bas, est conforme à la loi morale. Dans les choses réglées par la nature et la raison, toujours ce qui suit est l'effet de ce qui précède Ce n'est pas par des prières qu'on obtient les fruits de la terre, c'est par le travail. L'action de la Providence ne peut pas être telle qu'elle supprime notre action personnelle : elle ramène toujours l'homme aux choses divines par mille moyens invisibles. Si l'on dit que les méchants sont nécessairement tels, cela ne signifie pas qu'ils subissent une contrainte, mais que la méchanceté constitue leur caractère, qui, étant donné, produit nécessairement leurs méchantes actions[1]. Mais d'où vient notre caractère ? de la vie que nous avons choisie et menée dans une ou plusieurs de nos existences antérieures et successives[2] ; car pour que la vie soit éternelle, il faut bien que

[1] *Enn.*, III, 3, 4.

[2] On retrouve dans l'*Hitopadéca*, l. I, v. 33, exactement la même formule :

« Pûrva-jamna-kritam karma tad daïvam iti kathyatè. » L'action faite dans une première génération, c'est là ce qu'on appelle la destinée, *daïvam*. Leibniz dira aussi (*Théodic.*, § 21) : « La volonté est libre parce que tous les actes de l'individu ne sont que les manifestations spontanées de son caractère originel, *du caractère qu'il avait de toute éternité* dans le monde des possibles ».

les principes de la vie individuelle, les âmes, passent par différents corps, puisque ceux-ci sont mortels. Plotin désigne allégoriquement le caractère et la disposition générale de l'âme par le choix d'un démon [1], hypothèse qu'il emprunte à Platon. Notre démon, dit-il, est la puissance immédiatement supérieure à celle qui agit en nous. Chacun de nous choisit son démon, les uns la raison discursive, les autres la nature, les autres la raison pure, les autres le bien ; ce choix se révèle par la vie que mène chacun de nous : les uns vivent de la vie sensible, les autres de la vie intelligible, les autres de la vie rationnelle. Le démon n'est donc pas un être absolument en dehors de nous ; mais d'un autre côté il n'est pas absolument lié à notre être et n'agit pas sur nous, οὐκ ἐνεργῶν. C'est un pur modèle, sans action motrice. Il est *notre*, ἡμέτερος, en ce sens qu'il enveloppe notre âme, περὶ ψυχῆς ; il n'est pas *notre* en ce sens que nous sommes librement tels ou tels, quoique vivant sous ses yeux [2]. On a voulu tirer de l'existence de ce démon, inhérent à l'essence de chaque âme et attaché à chaque individu, un argument contre la liberté. On ne réfléchit pas que le choix du démon constitue le caractère même de l'âme, et que loin d'exercer une action sur notre caractère, c'est d'après notre caractère déjà formé dans le monde intelligible, que nous choisissons notre démon. Le démon est un amour qui inspire à chaque âme les désirs qu'il est dans sa nature d'éprouver, parce que chaque âme engendre un amour selon sa nature et en harmonie avec sa dignité et son essence propres [3]. Le démon est toujours en chacun de nous la puissance supérieure à celle qui agit en nous [4]. Il en résulte que

[1] *Enn.*, III, 4, 5.
[2] *Enn.*, III, 4, 5.
[3] *Enn.*, III, 5, 4.
[4] En ce sens, Steinhart (*Melet. Plotin.*, p. 20), peut l'appeler notre idéal moral : « Dæmonem singulis hominibus additum, perfectum istud atque excelsum vitæ ac virtutis exemplar esse censuit (Plotinus), quod dum perpetuo sibi ob oculos ponunt, omni opera æmulari student atque assequi... ita ut appareat eum cognovisse... singulorum quoque hominum vitas ab idea aliqua ipsis insita eosque *intus movente* (Ideal)

nous pouvons successivement être subordonné à plusieurs démons [1].

Quant aux hommes livrés à tous les mauvais instincts et aux mauvais désirs, ils semblent avoir déchaîné dans leur âme tous les amours et tous les démons ; car quoique de dignité diverse, tous ceux qui sont conformes à la nature de l'âme sont essentiels à l'âme et sont bons. Les passions des âmes égarées n'engendrent rien d'essentiel ni de substantiel [2]. Les méchants n'ont point d'idéal.

Le caractère ni la Providence n'excluent donc pas la liberté.

La Providence descend, en communiquant ses dons, du commencement à la fin de la chaîne des êtres, non d'après la loi d'une égalité numérique, mais d'une égalité de proportion variant ses actes suivant les degrés des êtres. C'est ainsi que dans l'organisme d'un animal, tout est lié du principe à la fin ; chaque membre a sa fonction propre en proportion avec la place qu'il tient dans l'ensemble et en harmonie avec sa nature

Les Gnostiques disent que Dieu n'a ni le loisir ni même le droit de regarder le monde : répondons que le monde a besoin que Dieu le regarde [3]. Ce regard de Dieu sur le monde, c'est la Providence

regi ac duci ». Les mots *intus movente* sont en contradiction manifeste avec le texte, οὐκ ἐνεργῶν.

[1] *Enn.*, III, 5, 7.

[2] *Id.*, id.

[3] *Enn.*, II, 9, 9. ὁ κόσμος ὅδε δι'ἐκεῖνον ἔστι... οὐ σχολὴ αὐτῷ πρὸς αὐτὸν (le monde) οὐδὲ θέμις αὐτῷ... ἀλλ'ὁ κόσμος δεῖται.

TABLE DES MATIÈRES

LA PSYCHOLOGIE DE L'ÉCOLE D'ALEXANDRIE

LIVRE PREMIER

PREMIÈRE PARTIE

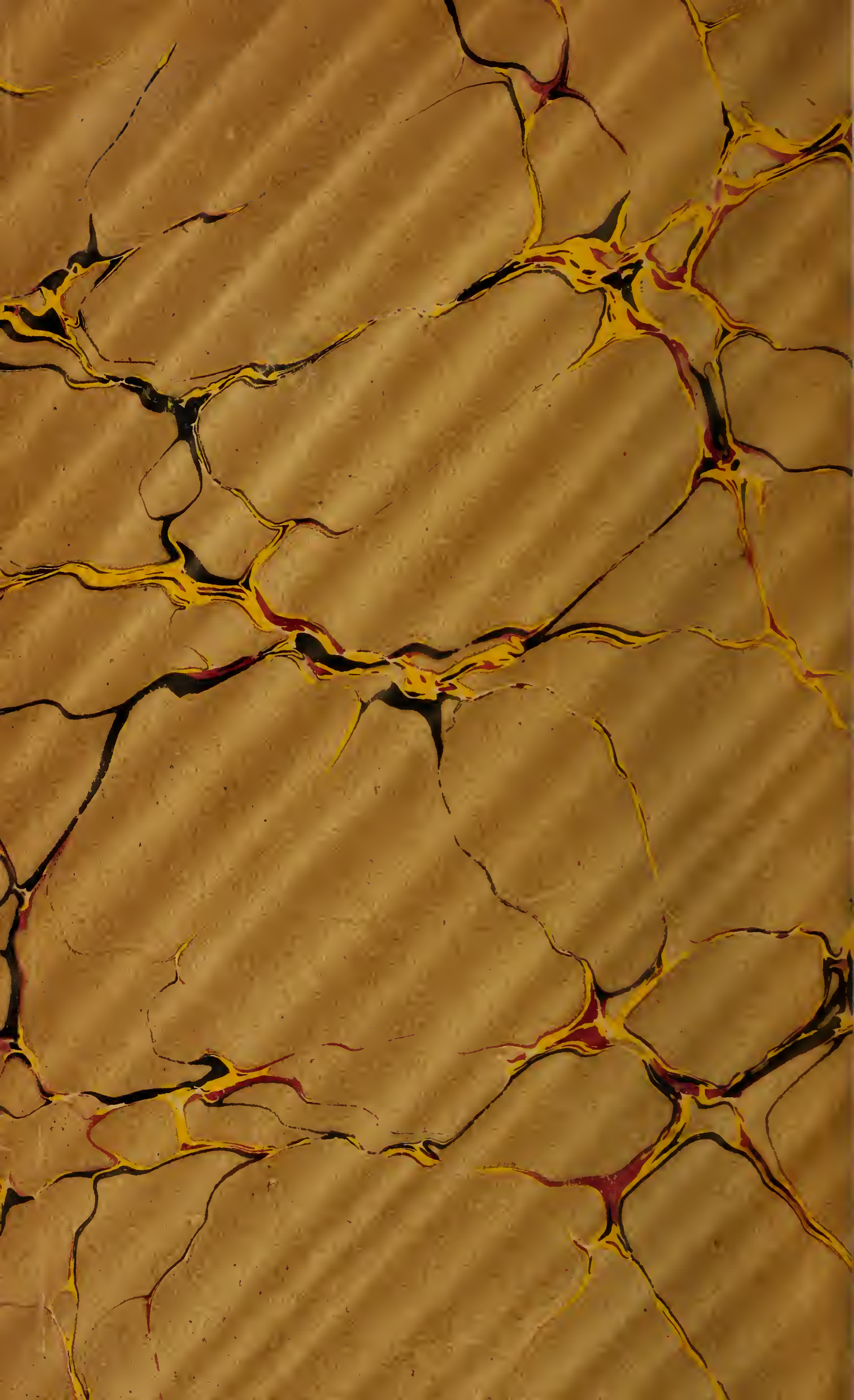
DEUXIÈME PARTIE

LES PUISSANCES DE L'AME CAPABLE DE CONNAITRE

TROISIÈME PARTIE

QUATRIÈME PARTIE

Poitiers. — Imprimerie Millet & Pain.




Philos.H
C434
45236
Author Chaignet, Anthelma Edouard
Title Histoire de la psychologie des Grecs. Vol. 4
NAME OF BORROWER.
University of Toronto Library
DO NOT REMOVE THE CARD FROM THIS POCKET
Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED

